Ana Maria Amado Continentino

A Alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura , Meio-Luto, Aporia

Tese de Doutorado

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo César Duque Estrada

Rio de Janeiro

Setembro de 2006

Ana Maria Amado Continentino

A Alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura , Meio-Luto, Aporia

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo César Duque Estrada
Orientador
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Luiz Fernando Medeiros de Carvalho
UFF

Profª Maria Luiza Furtado Kahl
Universidade Federal – UFSM

Profª Rosana Suarez
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profª. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior
PUC-RS

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de setembro de 2006.

Ana Maria Amado Continentino

Graduada em Psicologia pela PUC-Rio. Mestre em filosofia pela PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Continentino, Ana Maria Amado

A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia / Ana Maria Amado Continentino ; orientador: Paulo César Duque Estrada. – 2006.

216 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Alteridade. 3. Luto. 4. Psicanálise. 5. Filosofia. I. Duque Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. II. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

À CAPES e ao CNPQ pelas bolsas concedidas, que possibilitaram a realização deste trabalho.

Ao Departamento de Filosofia, professores e funcionários, pelo apoio e cortesia com que sempre fui atendida.

A Paulo Cesar Duque-Estrada, meu orientador, agradeço a riqueza e a profundidade de seus cursos, fundamentais para a realização deste trabalho, e, também, a elegância na sustentação da diferença que me possibilitou tantas idas e vindas, fazendo deste percurso uma experiência de alteridade.

A Elizabeth Muylaert, pelas palavras estimulantes, e por ter aceito o desafio de uma revisão em tempo recorde.

Ao NEED – *Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução* –, aos amigos Raquel, Rafael, Ligia, Tatiana, Carla e Paulo Cesar, pelo que já inscrevemos, pelas promessas, pelo porvir. De Rafael, me apropriei do “pensamento *totalmente outro*”, de Ligia, do “iluminar”. A hospitalidade de Raquel é como ela, pura generosidade.

A Magno, por tudo e para sempre.

Aos companheiros da *Novamente*, pelo rigor, pela coragem, por suportar e praticar uma *outra* convivência.

Às amigas Claudia Alves Pinto, Maria Luiza Kahl e Elizabeth Tolipan, companheiras de tantas travessias. A Claudia, agradeço, especialmente, a ajuda nas traduções. A Maria Luiza, a paciência na escuta e as pontuações que me ajudaram a sedimentar este percurso. A Beth, agradeço todo dia, porque todo dia pode-se aprender com ela.

A Maria do Socorro e a Sandra, agradeço a cumplicidade e o cuidado.

A Ness e Manu, pela companhia.

Aos meus pais, agradeço por terem sempre acolhido os desejos e, pacientemente, ajudado a levá-los adiante. Aos meus queridos irmãos Mucio, Silvana e Andréia, pelo interesse. A Mucio, especialmente, por ter viabilizado meu acesso a livros essenciais.

A Gabriela e Maria Flor, bem-vindas aquisições recentes.

A Maria e Felipe, pela generosidade, por estabelecerem um *estar-com* sempre inventivo.

A Ricardo, encontro sempre celebrado.

Resumo

Continentino, Ana Maria Amado; Estrada, Paulo César Duque. **A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia.** Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem como objetivo acompanhar a relação com a alteridade na obra de Jacques Derrida, um pensador que, ao fazer da alteridade a questão principal do pensamento, indica que o seu destaque cada vez mais inevitável na cena contemporânea representa uma mudança de paradigma na qual o pensamento não mais se faz orientado pelo desejo de presença. A tese se organiza a partir de três recortes na sua obra: a desconstrução da idéia de origem e a indicação do afloramento da *escritura* como efeito do enfrentamento da irredutibilidade da alteridade; a noção de *meio-luto* como a que traduz a relação possível e impossível com o outro, e, finalmente, o apontamento de que a experiência da alteridade é aporética, uma experiência de indecidibilidade. O propósito desta pesquisa é destacar que esta obra, que ficou conhecida como *desconstrução*, constitui uma postura “completamente outra” quanto ao pensar e ao agir.

Palavras-chave

Alteridade, luto, psicanálise, filosofia

Résumé

Continentino, Ana Maria Amado; Estrada, Paulo César Duque**. L' altérité dans la pensée de Jacques Derrida: Écriture, Demi-deuil, Aporie.** Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cette thèse nourrit l'objectif de suivre la relation à l'altérité dans l'oeuvre de Jacques Derrida, un penseur qui, en faisant de l'altérité la question principale de la pensée, indique que son importance de plus en plus inévitable sur la scène contemporaine représente un changement de paradigme dans lequel la pensée n'est plus orientée par le désir de présence. La thèse s'organise autour de trois thèmes extraits de son oeuvre : la déconstruction de l'idée d'origine et l'indication de l'affleurement de l'*écriture* comme effet de l'affrontement de l'irréductibilité de l'altérité ; la notion de *demi-deuil* comme celle qui traduit la relation possible et impossible avec l'autre et, finalement, l'idée que l'expérience de l'altérité est aporétique, une expérience de l'indécidibilité. Le propos de cette recherche est de souligner que cette oeuvre, qui s'est fait connaître comme *déconstruction,* constitue une posture "complètement autre" quant au penser et à l'agir.

Mots-clefs

Altérité, deuil, psychanalyse, philosophie

SUMÁRIO

1
Introdução

Esta tese surgiu de uma provocação ocorrida ao término de um curso de especialização em filosofia contemporânea, na PUC-RJ, quando fui apresentada ao pensamento de Jacques Derrida, através do texto *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*[1]. Na verdade, o interesse pela filosofia me acompanhou durante a minha formação psicanalítica, e o curso da PUC apresentou-se como uma oportunidade para efetivá-lo de modo mais objetivo. O impacto causado pela novidade apresentada pelo pensamento de Derrida, em especial o seu tratamento da questão da diferença sexual, primordial para a psicanálise, foi o que me levou a explorar a sua obra no curso de mestrado em Filosofia.

Derrida é um grande leitor de Freud e o seu pensamento se desenvolveu numa convivência estreita com os textos psicanalíticos. Acredito que ele seja o pensador contemporâneo que mais valorizou o gesto freudiano, num reconhecimento profundo da força avassaladora da psicanálise, o que, contudo, nunca o impediu de denunciar que ela, muitas vezes, não leva a fundo as suas implicações, cedendo ao desejo de se harmonizar com aquilo mesmo que pretende abalar. Como diz, "É em seu poder de pôr em crise que a psicanálise está ameaçada e entra, portanto, em sua própria crise".[2]

Além da sua aproximação, na verdade uma familiaridade muito inquietante com a psicanálise, a obra de Derrida possui também um outro aspecto que muito me atraiu - a sua variada e densa leitura de textos filosóficos.

Em minha dissertação de mestrado, ao desenvolver o tema da diferença sexual, acompanhando, com ele, as repercussões que este tema poderia ter para a filosofia, tive a oportunidade de, através do aprofundamento das leituras dos seus textos, verificar a amplitude das questões abordadas em sua obra. A partir daí, era

[1] DERRIDA, J – *Geschlecht, Différence sexuelle, Différence ontologique.* In: *Heidegger et la question.* Paris: Flammarion, 1990.
[2] DERRIDA, J. Estados-da-alma da psicanálise, traduzido por Antonio Romane e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p.70

inevitável que se seguisse o curso de doutorado para um *ir além* com Derrida e a filosofia.

Nesta nova etapa, a sua intrigante noção de *meio-luto* possibilitou um encontro entre a psicanálise e o pensamento da desconstrução; contudo, mais do que isto, esta noção acabou por determinar o rumo desta tese, pois que ela, a um só tempo, revela o gesto desconstrutor e abre a compreensão da relação com a alteridade, a marca derridiana por excelência.

O tema do *meio-luto* pensado por Derrida emergiu da sua intervenção sobre a questão do luto elaborada por Freud, em *Luto e Melancolia*. O seu questionamento quanto à possibilidade de um luto cumprir-se em sua totalidade o levou a pensar uma noção de luto que pudesse traduzir a relação com a alteridade radical, que, por esta razão, constitui um trabalho que nunca se cumpre. Derrida resgata uma aporia como constituinte de todo luto e nele a inscreve com a sua noção de *meio-luto*, ou luto impossível, um trabalho que nunca tem fim, assim como o incessante movimento do pensamento.

O *meio-luto* trouxe como primeira reação o desejo de abordar a questão da alteridade, através do contraste entre a desconstrução e a psicanálise. Pensar o que aproxima estes discursos e o que os afasta: o que os diferencia no que diz respeito ao acolhimento de uma alteridade irredutível? Responder às observações e provocações derridianas quanto à psicanálise para, mais uma vez, redizer a sua singularidade, a sua força desviante de tudo o que se recolhe como pensamento da presença, ao mesmo tempo em que parecia uma proposta sedutora, mostrava-se como o perigo de uma opção pouco enriquecedora, e até mesmo redutora, dos dois pensamentos. O gesto de Derrida, e aquilo que nele busquei, parecia indicar um *para além* desse confronto. Era importante respeitar a sutileza que caracteriza a operação de Derrida – sem limitar-se ao simples enfrentamento, ela faz falarem a psicanálise e a desconstrução, sem com isto delas se apropriar; ambas mantêm o seu vigor, exasperando-se e exacerbando-se mutuamente, sem o desejo de resolução ou apropriação. Tal gesto, acredito, é sugerido pelo *meio-luto* derridiano, com a sua impossibilidade de apreensão da alteridade. Derrida se serve do luto freudiano para apontar, *iluminar*, uma outra questão - que é também uma questão da psicanálise -, e que não se diz no luto que o próprio Freud descreve; numa palavra, a questão da alteridade radical, que complica o que Freud tenta resolver, ofuscando aquilo que é a força mesma da psicanálise: seu enfrentamento

e imposição à tradição da alteridade, pois que esta tradição só lida com ela enquanto exterioridade nomeada e garantidora do sistema que a indica - Deus para a religião, a razão para o pensamento; significado transcendental, aponta Derrida.

O contato com os temas do *meio-luto*, da herança com sua fidelidade infiel, da exigência inarredável de tradução, da suspensão de fronteiras que o trato com a alteridade irredutível impõe, do estrangeiro, da hospitalidade, da leitura como uma intervenção violenta em todo texto e da invenção que vivamente compõe a trama desconstrutora, faz com que a vontade de restituição, de reconciliação ou recomposição de limites se desvaneça. Assim sendo, caminhei pela desconstrução sabendo que o que importa é permitir que cada discurso possa exercer sobre um outro um poder de interrogação e provocação, não como exigência de resposta, mas como perpetuação e atualização de um desejo de invenção.

Deste modo, esta pesquisa se concentra sobre a questão da alteridade na desconstrução, pois que ela possibilita a reconsideração, de um modo totalmente outro, das indagações e perplexidades que se apresentam na cena contemporânea. Sua contribuição, insisto, advém da sustentação desta alteridade na sua radicalidade.

Esta pesquisa divide-se em quatro capítulos, onde foram delineados três modos de aproximação do tema da *alteridade* em Derrida: o enfrentamento da alteridade que se inscreve como *rastro* no discurso da tradição e que em nosso tempo aflora, cada vez mais, invadindo todos os discursos e impondo um novo paradigma ao pensamento: a escritura. A abordagem do *meio-luto* como a noção que traduz a relação possível e impossível com a alteridade, e, finalmente, o destaque dado por Derrida à *experiência do impossível*.

Um breve mapeamento desta pesquisa:

No primeiro capítulo, *Desconstrução da origem*, abordei o gesto inicial de Derrida: o seu afastamento de um pensamento da presença e a sua ruptura com a i*déia de origem*. Deste gesto decorrem todos os desdobramentos da sua obra. Na primeira seção, tratei de temas que foram desdobrados ao longo do percurso, e, em seguida, com o sub-título *A différance: como quase-conceito*, abordei esta noção que, juntamente com a de *escritura*, se confunde com a idéia mesma de

desconstrução. A atenção dada a Nietzsche, Freud e Heidegger, os três autores que mais influenciaram a sua obra, se justifica pelo fato de que eles não somente têm o rastro da diferença inscrito em seus textos, mas porque, cada um a seu modo, fazem dela o seu tema. Este capítulo se encerra com a consideração de que a noção de *texto* em Derrida se oferece como aquela que capta um movimento que não é mais o da presença, tal como ocorre com a idéia de livro.

No segundo capítulo, a *escritura* foi apresentada como um novo paradigma que se impõe ao pensamento; aqui, o tratamento detalhado dado aos primeiros textos de Derrida se deve à necessidade de assinalar as suas principais características, o *para além* que ela, a *escritura,* indica. Em seguida, tentei acompanhar, passo a passo, a operação de Derrida, a sua leitura de diversos autores, num processo de lenta consideração do que ela coloca em jogo. Finalmente, com a abordagem de *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*[3]*,* procurei sinalizar, no tratamento da *língua*, as conseqüências do pensamento da *escritura*.

No terceiro capítulo, a noção de *meio-luto* foi investigada na perspectiva daquilo que caracteriza, no pensamento da *escritura*, a relação com a alteridade. A abordagem dos textos nos quais Derrida discute esta noção, na sua interrogação sobre a psicanálise, evidencia como ele apropria-se de um conceito para estendê-lo, ampliá-lo, fazê-lo ressoar para além das fronteiras que tradicionalmente o circunscrevem. Se o desejo é de apropriação, para Derrida, o seu investimento exige um *Il fault bien manger* que tem menos a ver com uma boa digestão (apropriação), que ainda estaria ligada à presença e ao ideal de verdade, do que com um desenraizamento, um *deslocamento* no qual o "conceito" *meio-luto* passa a ter outras ressonâncias. É assim que o *bem*, do *comer bem*, tem a ver com uma certa descortesia que Derrida traduz, também, em relação à questão da herança, na expressão *fidelidade infiel*.

No quarto capítulo, foi destacada a experiência a partir da qual Derrida define a postura da *desconstrução*: ela é a chave que permite compreender a abertura deste pensamento, pois nela se inscrevem todas as implicações e desdobramentos da meditação derridiana. Há um desejo intenso de aventura e retomada de questões que deixaram de ser consideradas pela filosofia, uma vez

[3] DERRIDA, J – *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine.* Paris: Galilée, 1996.

que elas pertenciam ou faziam retornar a um velho humanismo. Derrida abraça estas questões sem cair ou voltar ao humanismo, ou melhor, estas questões, pelo viés da desconstrução, apontam para um *para além* de todo humanismo. Como não foi possível, nesta pesquisa, desenvolver todos estes temas, me detive na experiência que se abre para a sua disseminação nos textos derridianos. As considerações sobre a noção de *invenção do impossível* que, talvez, possa ser afirmado como o moto por excelência do fazer desconstrutor, encerram esta tese.

2
Desconstrução da origem

2.1.1
Um pensamento da alteridade

Todo o esforço do pensamento inicial de Derrida consiste em romper com a idéia de origem, que orienta e comanda o pensamento metafísico ocidental. O movimento de seu pensamento constitui-se no acolher e no desdobrar de uma tendência que já está em processo no mundo e que se mostra na 'inflação' do conceito de linguagem, tendo como conseqüências o 'apagamento' deste conceito e a emergência da *escritura* como novo paradigma. Diz Derrida:

> Como veremos: esse transbordamento [da linguagem] e esse apagamento têm o mesmo sentido, são um único e mesmo fenômeno. Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem (...) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma escritura primeira: mais fundamental do que a que, antes desta conversão, passava por mero 'suplemento da fala' (Rousseau). Ou a escritura não foi nunca um mero 'suplemento', ou então é urgente construir uma nova lógica do 'suplemento'. [1]

Tal pensamento não remete mais a um centro, a uma origem, não tem um *significado transcendental*[2] que o norteie, ou seja, um significado que existiria em si mesmo, independentemente de se encontrar referido por uma linguagem ou por uma estrutura de significação; ou que, como diz, "excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria ele próprio, em um certo momento como significante".[3] Tal significado encerra a pretensão de reunir todas as significações, garantindo a harmonia e o funcionamento do sistema em questão. Cito Derrida em *Posições*:

---

[1] DERRIDA, Jacques - *Gramatologia*, traduzido por Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, pp.8/9, doravante referido como GR.
[2] Quanto ao significado transcendental citamos Derrida: "... daquilo que propus chamar de 'significado transcendental', o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante". Posições, p.25.
[3] DERRIDA, Jacques - *Posições*, traduzido por Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp.25/6, doravante referido como POS.

> elas [as oposições metafísicas] acabam, todas, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à presença de um *valor* ou de um *sentido* que seria anterior à diferença, mais originário do que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria. Trata-se ainda da presença daquilo que nós chamamos anteriormente de '*significado transcendental*'.[4]

Segundo Derrida, o pensamento ocidental se fez sob a determinação e regência do logos, da voz e do falo, que comandaram toda a sua produção e desenvolvimento. O termo *falologocentrismo*[5] resume esta indicação: tanto o *falo* como o *logos* remetem a um princípio, a uma *arkhê* sob a qual repousaria tranqüilamente tudo aquilo que a partir desta determinação se põe como pensamento. Tendo uma origem, um centro, tudo que dele parte a ele retorna com segurança; a origem exerce sua autoridade de pai, de princípio norteador sem perturbação, sem abalo. O rompimento com a idéia de origem imposto pelo surgimento da escritura vem, justamente, deserdar o pensamento de toda orientação garantidora, expondo-o a uma alteridade impossível de ser apreendida, ou definida, como explicita Derrida:

> Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.[6]

Manter-se fiel a esta ampliação exige não se deixar mais conduzir pelos valores de *presença* e *ausência* que sempre comandaram as hierarquias opositivas que pontuaram o pensamento na tradição ocidental. Entender a alteridade como pertencente à ordem da diferença opositiva, denuncia Derrida, consiste numa estratégia metafísica que visa a controlá-la, uma vez que esta estratégia permite a indicação de um valor que será, sempre, hierarquicamente tomado como superior,

---

[4] POS, pp.35-36. Grifo meu.

[5] Lembramos que para Derrida a metafísica se caracteriza pelo fonocentrismo, primado da voz, logocentrismo, primado do logos, pelo etnocentrismo, que estabelece o modelo das linguagens fonéticas em que se funda esta hierarquia como estrutura universal de toda língua, e pelo falocentrismo, primado do pai, do masculino como princípio norteador.

[6] DERRIDA, Jacques – *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: A Escritura e a Diferença*, traduzido por Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p.232, doravante referido como ESJ(ED).

e que, fora do sistema, garantirá seu funcionamento. Nesse sistema, tudo advém desse valor e a ele retornará, ficando a alteridade reduzida a um tal valor.

Para Derrida, portanto, desconstruir é a tarefa possível a um pensamento que não se põe ao abrigo da alteridade radical (isto é, aquela que não pode ser reduzida à diferença opositiva), da violência que a acompanha; um pensamento que não se protege do movimento infinito que é a única vinculação que ela admite. A *desconstrução* fala, então, do funcionamento mesmo do pensamento, de uma estranha lógica que o determina como deslocamento incessante e inarredável, impossível de ser domesticado, aplacado. Temos acesso a esta lógica estranha e ao movimento que lhe é peculiar (movimento desconstrutor) quando não partimos do desejo de profundidade, solidez ou autenticidade, e nos permitimos colocar em questão este desejo de controle que se impôs tão completamente à filosofia, e que marca toda a história do pensamento ocidental. Se há um desejo de controle é porque há um incontrolável que instiga, que suscita o desejo, e se reinscreve a cada nova tentativa de apreensão, e, de dentro, viola, perverte este mesmo desejo. Esta alteridade incontrolável, como já apontamos, não é a que se declara nas oposições onde as fronteiras entre os pólos opostos estão bem delineadas; mas é aquilo mesmo que suspende estas fronteiras, que suspende todas as certezas que sob elas se organizam. Uma alteridade que é sempre da ordem da subversão, da perversão, da violação, da loucura, pois não desenha, não oferece nenhum horizonte, nenhum contorno. Pelo contrário, trata-se de uma alteridade que tem o poder de desestabilizar tudo aquilo que se impõe em seu *enquanto tal*. É esta alteridade que Derrida deseja apontar e acolher: a desconstrução é o rastear de sua inscrição em toda a tradição.

2.1.2
A lógica dos indecidíveis

Em seus primeiros textos, Derrida interroga o valor da *presença* implicado na busca da origem e dos fundamentos. É sobre esse valor que se apóia todo o pensamento ocidental, que se sedimenta na busca por um fundamento, como afirma: "... pois que se trata, em tudo isso, de colocar em questão essa

determinação primordial do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia".[7]

Deste processo de questionamento surgem, a partir de situações diversas, as várias *noções* que singularizam a desconstrução e falam da lógica paradoxal que ela comporta: e*scritura, différance, rastro, jogo*, *iterabilidade*, *disseminação, hímen, meio-luto, a vida a morte, etc*, *noções* que põem em questão o ideal de presença, pois que portam a marca de uma exposição a uma *alteridade* rebelde ao jogo restritivo e garantidor da relação *presença/ausência*, um jogo que, na metafísica, oferece e sustenta toda a possibilidade de conceituação. Tais são os *indecidíveis*, ou seja, nem palavras nem conceitos, mas o que Derrida chama de *quase-conceitos*, pois eles não obedecem à lógica opositiva dos universais, na medida em que eles *se voltam para uma alteridade radical, sem pólo de oposição*. Eles são, em outras palavras, a "condição de possibilidade", se assim podemos dizer, do surgimento da polarização. Porém, enfatizamos, uma vez que o discurso da desconstrução não se processa no mesmo nível dos discursos conceituais filosóficos e das ciências humanas, Derrida, ao pretender expor as "condições de possibilidade" de um discurso, se pergunta sobre suas *condições de impossibilidade*. No seu pensamento, *o* condicionado e *o* incondicionado não se opõem, mas se requisitam, estendendo ao infinito as possibilidades de articulação do discurso desconstrutor.

Com a lógica dos indecidíveis, a suspensão da barreira entre as oposições permite mostrar o jogar de um termo contra o outro, a sua mútua contaminação, provocando a suspeição de todo pensamento até então familiar. A desconstrução, diz Derrida, lança um olhar oblíquo sobre as coisas e não pretende desfazer a estranheza que as habita. Seu pensamento, é preciso enfatizar, ao questionar a presença, e ao desconstruir a idéia de origem, não o faz com nenhum sentimento de nostalgia por uma origem que se mostre mais autêntica ou mais "originária" do que todas as outras, ou mesmo com um sentimento de esperança por uma "verdadeira" presença para além de todas as ilusões de presença.

Gayatri Spivak, no longo e substancial prefácio da sua tradução para o inglês da *Gramatologia*, expôs e analisou os primeiros direcionamentos da meditação derridiana, um trabalho que nos ajudou muito e ao qual nos referiremos

[7] POS, p.13

algumas vezes, em especial no que diz respeito às discussões sobre as colocações iniciais da desconstrução. Diz Spivak quanto à posição de Derrida em relação ao seu rompimento com a tradição:

> Derrida não parece mostrar qualquer nostalgia pela origem perdida. Ele vê no tradicional conceito de signo uma heterogeneidade (...). É realmente uma *inelutável nostalgia* pela presença que faz desta alteridade uma unidade, declarando que o signo produz, traz a presença do significado. De outro modo pareceria claro que o signo é o lugar onde 'o completamente outro é anunciado como tal – sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – naquilo que ele não é'. Palavra e coisa ou pensamento nunca de fato se tornam um.[8]

Com a noção de indecidíveis, Derrida indica a radicalização de uma experiência de pensamento que não mais se esgota na procura dos fundamentos e nem cai num simples relativismo. Reconhecemos nesta noção a contribuição maior da desconstrução, na medida em que a partir dela uma outra postura se impõe ao pensar. Derrida nos previne contra a interpretação freqüente que entende os indecidíveis como algo que leva, inevitavelmente, à paralisação, à hesitação; ao contrário, afirma, *eles são a condição de toda decisão, de todo acontecimento*, já que convocam incessantemente ao engajamento, à impossibilidade de se escapar à solicitação de uma alteridade que tudo embaralha num sistema já dado de orientação, não oferecendo, portanto, um porto seguro, mas, ao contrário, expondo ao risco absoluto:

> Para mim o indecidível é a condição da decisão, do acontecimento, e já que você fala do prazer e do desejo, é evidente que se eu soubesse e pudesse decidir antes que o outro é bem o outro identificável, acessível ao movimento do meu desejo, se não houvesse sempre o risco que o outro não esteja aí, que eu me engane de endereço, que meu desejo não chegue à sua destinação, que o movimento de amor que eu destino ao outro se extravie ou não encontre resposta, se não houvesse esse risco marcado de indecidibilidade, não haveria desejo. O desejo se abre a partir desta indeterminação, que se pode chamar indecidível. Por conseqüência eu creio que como a morte, a indecidibilidade, aquilo que eu chamo também a 'destinerrância', a possibilidade para um gesto de não chegar à sua destinação, é a condição do movimento do desejo que de outra maneira morreria antes. Concluo disso que o indecidível e todos os outros valores que a ele podemos associar são tudo menos negativos, paralisantes e imobilizantes. É exatamente o contrário para mim.[9]

---

[8] SPIVAK, Gayatri. *Prefácio da tradutora,* na tradução americana de *Gramatologia, Of Grammatology.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p.xvi, doravante referido como Prefácio. Grifo meu. Obs: Todas as traduções dos textos não publicados em português são minhas.

[9] DERRIDA, JACQUES – *Sur Parole*, *Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 1999, p.53, doravante referido como SP.

2.1.3
Alteridade e Luto: escrever sob rasura

Não há nostalgia pela origem perdida em Derrida e, por isso mesmo, não há esperança de reencontrar um sentido originário. Sem esperança ou nostalgia, Derrida abre o pensamento para uma outra maneira de lidar com a alteridade: aquilo que sempre escapa a qualquer tentativa de apreensão e incita o desejo por um encontro sempre adiado. Se, por um lado, Spivak fala de uma '*inelutável nostalgia*' por uma origem que nunca se sustenta como tal, de nossa parte, por outro lado, visamos nesta tese destacar como, para Derrida, a relação com a *alteridade se define como um luto impossível*.

Aquilo do qual não podemos nunca fazer um luto diz respeito à alteridade que nos comanda e nos expõe ao desejo. Não há luto daquilo que nunca houve, como não há luto possível para o desejo que é desejo de impossível, o que nos destina a uma negociação infinita com a alteridade. Apostando que partimos sempre de uma dissimetria[10], de uma origem desde sempre dividida, nunca presente a si, e, apostando num pensamento que não precise denegar tal dissimetria, a desconstrução denuncia a violência que se esconde nos discursos que, pretendendo se apropriar de uma origem, o fazem se instituindo como uma pretensa verdade. Os discursos produzidos pela "*inelutável nostalgia"* e sua esperança instituem e destituem, a cada lance, novos centros de dominação que, diz Derrida, apenas trocam uma violência por outra, na eterna reprodução de uma mesma lógica apropriadora.

Exposto ao diverso, o desejo da desconstrução sabe que o luto da alteridade é impossível e, no entanto, é tudo o que se deseja[11]; *o luto impossível sustenta e dissemina o desejo*. Queremos ressaltar nesta tese que, com Derrida, nos movimentamos num espaço completamente outro da cena clássica onde construímos nossa história. Assim, em relação ao trato com a alteridade, a partir de um "*luto do luto" enquanto luto impossível*, a cena derridiana inclui um "quase" – "quase luto", "quase melancolia" –; indicação de um espaço sempre

[10] Dissimetria entre de um lado desejo da origem e do outro, origem desejada.

[11] Todo desejo é desejo de presença , desejo de escapar à dispersão que a alteridade irredutível impõe. Desejo de fazer o luto desta alteridade, silenciá-la.

aberto, incompleto, devassado. A origem não simples, dissimétrica, da desconstrução suspende a barreira das oposições, interditando toda possibilidade de abrigo unificador.

Em seu prefácio, Spivak destaca Heidegger, Nietzsche e Freud como pensadores proto-gramatólogos[12], que se aproximam da postura derridiana, na medida em que põem "sob rasura"[13] certos termos que organizam a tradição e, desta forma, desestabilizam e transgridem seus limites. É verdade que nem sempre tais pensadores levam às últimas conseqüências a radicalidade de seus gestos, mas na medida em que tais gestos se insinuam em suas elaborações, estas passam a conviver com uma inquietude difícil de ser denegada. Neste sentido, é exemplar o que Spivak nos diz sobre Heidegger e Derrida: "Há uma certa diferença entre o que Heidegger põe 'sob rasura' e o que Derrida faz. 'Ser' é a palavra mestra que Heidegger risca. Derrida não rejeita isto. Mas sua palavra é 'rastro', [...] uma palavra que não pode ser palavra-mestra, que se apresenta como a marca de uma presença, de uma origem, de uma mestria anteriores." [14]

O rastro derridiano vem expor a heterogeneidade que habita todo signo, pois "o outro do significado não é contemporâneo [...] à ordem do significante".[15] Spivak explica que o "ser" rasurado em Heidegger é da ordem de uma presença inarticulável, enquanto que o rastro derridano "é a marca da ausência de uma presença, uma sempre já presença ausente, da falta da origem que é condição do pensamento e da experiência".[16]

Para Derrida, não é a questão do ser que possibilita o pensamento, mas "a nunca anulada diferença do 'completamente outro'".[17] O pensamento do rastro desarticula a metafísica e propõe novas tarefas para o pensar. Ainda sobre a

---

[12] Spivak chama de proto-gramatólogos os pensadores que Derrida aponta como aqueles que se voltam para a alteridade e por isso abalam o sistema metafísico, mesmo se ainda se mantêm presos a ele. Spivak dá destaque principalmente a Nietzsche, Freud e Heidegger. Derrida se apóia em outros pensadores para expor a desconstrução, mas estes três, em especial, podem ser vistos como desconstrutores do ideal metafísico.

[13] Sobre a escritura "sob rasura" derridiana, cito Spivak: "Isto [escrever sob rasura] é escrever uma palavra, riscá-la, e então marcar, ambos, palavra e apagamento. (Uma vez que a palavra é inacurada, ela é riscada. Uma vez que ela é necessária, ela permanece legível.) Tomando um exemplo de Derrida (...): '...o signo é [riscado] esta mal-nomeada coisa [riscada]... que escapa da questão instituidora da filosofia...'" (Prefácio, p.xiv).

[14] SPIVAK, Prefácio, p.xv

[15] Idem, p.xvi

[16] Idem., p.xvii

[17] Idem., p.xvii

estrutura do “sob rasura” gostaríamos de citar *Posições*, precisamente sobre o desejo da desconstrução:

> Sim, por meio desse duplo jogo, marcado em certos lugares decisivos, por uma rasura que permite ler aquilo que ela oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora, eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao fazê-los deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. ‘Desconstruir’ a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar.[18]

2.1.4
Uma nova postura frente ao pensar - Ecos de Nietzsche em Derrida

Segundo Spivak, a prática derridiana na *Gramatologia* se assemelha a de Nietzsche na *Genealogia da Moral* ; como afirma,

> É possível descobrir uma afinidade entre a prática derridiana na *Gramatologia* e a interpretação nietzschiana do sistema de valores como textualidade infinita; e em ver no deciframento derridiano da avaliação negativa da escritura dentro da hierarquia fala-escritura, a marca de uma genealogia nietzschiana.[19]

Poucos são os textos derridianos que se detêm apenas ao pensamento de Nietzsche, contudo, é certo que este freqüenta toda a sua obra. Pensamos que os ecos nietzschianos na desconstrução se fazem sentir principalmente em relação à tarefa que os dois pensadores atribuem para o pensamento.

Em *Timpanizar – a filosofia*, Derrida nos fala da relação da filosofia com o seu limite. Para ele, *ela é mesmo o pensamento do limite, do outro, e, portanto, do seu próprio*. Pensando o outro, a filosofia pensa o seu próprio. Derrida nos diz que “a exterioridade, a alteridade, são conceitos que por si só, nunca surpreenderam o discurso filosófico. Este sempre se ocupou deles de sua livre vontade”.[20] No entanto, ao definir como *outro* aquilo que sempre seria passível de apropriação, a

---

[18] POS, pp.12-13.
[19] SPIVAK - Prefácio, p.xxiv.
[20] DERRIDA, Jacques. *Timpanizar – a* filosofia. *In: Margens da* filosofia, traduzido por Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Portugal: RÉS-Editora, p.13, doravante referido como T(MF).

filosofia evita, recalca, a relação com uma *alteridade radical* que, como já dissemos, *não podendo ser assimilada é, por isso mesmo, condição de possibilidade de todo movimento de apropriação.* Alteridade esta que, no entanto, uma vez vislumbrada, invade com violência o discurso filosófico. Nietzsche seria aquele que não se protegeu deste *outro radical* e seu pensamento testemunha isto. Derrida, neste mesmo texto, lembra a proposta de Nietzsche:

> Filosofar com um martelo. Zaratrusta começa por se interrogar se será necessário rebentar-lhes, romper-lhes os ouvidos (...), a golpes de címbalo ou de tambor, instrumentos, sempre, de uma qualquer dionisia. Para lhes ensinar também 'a ouvir com os olhos'. (...) Dito de outro modo, será possível arrebentar o tímpano de um filósofo e continuar a fazer-se entender por ele?[21]

Se Nietzsche propõe filosofar com o martelo, Derrida - no texto citado, que abre *Margens da Filosofia* e cujo projeto é expor as noções que singularizam a desconstrução -, propõe romper os tímpanos da filosofia para que seja possível uma outra escuta, uma outra relação, uma outra postura de pensamento. Postura esta que se insere na abertura instalada por Nietzsche sem, no entanto, se esgotar nela. O que este romper os tímpanos da filosofia tem a ver com o filosofar com o martelo? Esta violenta proposta - uma das metáforas através das quais Derrida expõe o projeto da desconstrução -, segue a via aberta por Nietzsche, e pretende, ainda, deslocá-la. Em que sentido? Derrida não requisita para a filosofia a criação de novos valores como o faz o filósofo alemão[22], mas a chance de uma escuta que não se oriente pelas possibilidades que o tímpano permite. Para Derrida há um *timpanizar* da filosofia que é uma escuta que sempre se faz por meio de um mesmo limite, de um mesmo enquadre, que é justamente o que se deve romper, já que ele conforma e encerra todo o pensamento numa mesma rede conhecida, familiar. O tímpano se coloca como um filtro que transforma tudo no mesmo, que arrefece os golpes, que eqüaliza, tornando capturável pelos ouvidos tudo que os atinge. Numa palavra, a relação da filosofia com seu outro transforma todo outro em algo passível de ser apropriado, incluído.

---

[21] T(MF), p.12.

[22] Citamos Deleuze a propósito da criação em Nietzsche: "Afirmar é aliviar: não carregar a vida sob o peso de valores superiores, mas criar valores novos que sejam aqueles da vida, que façam da vida leveza e atividade. Só há criação propriamente falando, na medida onde, longe de separar a vida daquilo que ela pode, nós nos servimos do excedente para inventar novas formas de vida". (DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1989, p.212).

Para Derrida, o *pensamento da escritura* comporta um *ir além do timpanizar* da filosofia. Neste sentido, a desconstrução, ao trabalhar sobre os textos da tradição, convida a uma leitura capaz de captar não só o sentido de um discurso, mas o que nele se inscreve como força própria ao pensamento, o que nele escapa a todo controle, a todo esforço organizador (o *timpanizar*). Uma leitura que pretende manter com a tradição uma outra relação, *para além* da pura continuidade ou da crítica (que ainda é continuidade):

> Em todo caso, malgrado as aparências, a desconstrução não é nem uma *análise* nem uma *crítica*, e a tradução deveria tê-lo em conta. Não é uma análise, em particular, porque a desmontagem de uma estrutura não é uma regressão em direção ao *elemento simples*, em direção a uma origem *indecomponível*. Estes valores, como aqueles da análise, são eles mesmos filosofemas submetidos à desconstrução. Não é também uma crítica, em um sentido geral ou no sentido kantiano. A instância do *krinein* ou da *krisis* (decisão, escolha, julgamento, discernimento) é ela mesma, como, aliás, todo aparelho da crítica transcendental, um dos 'temas' ou dos 'objetos' essenciais da desconstrução.[23]

Derrida se interessa em mostrar que o *pensamento da escritura* guarda, desde sempre, um movimento de liberação e abertura que lhe sendo próprio, sempre se atualiza, independentemente do esforço de apropriação, como afirma:

> A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. *Isto se desconstrói*. O *isto* não é aqui uma coisa impessoal que se oporia a alguma subjetividade egóica. *Está em desconstrução* (...). E o 'se' do 'se desconstruir', que não é a reflexividade de um eu ou de uma consciência, carrega todo o enigma.[24]

Ler um texto é, deste modo, seguir o sentido que ele pretende oferecer, mas também se expor ao que nele escapa ao seu controle, adiando ao infinito sua possibilidade de significação. O retorno aos textos, para o desconstrutor, tem a intenção de surpreender neles, nos próprios textos, os momentos de *auto-contestação*, de quebra de sentido, que os projetam *para além* de um horizonte que tenta delimitá-los, controlá-los. Diz Derrida:

> A clausura da metafísica não é, sobretudo, um círculo que cerca um campo homogêneo – homogêneo a si – em seu interior, e cujo exterior, pois, também o

[23] DERRIDA, J. – *Lettre à un ami japonais. In: Psyché – Inventions de l'autre II.* Paris: Galilée, p.12.
[24] Idem, p.12

seria. O limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam. [25]

Romper o tímpano dos filósofos traduz a intenção de analisar o controle que o pensamento filosófico exerce sobre si, os limites que se impõe, na certeza de que esta possibilidade está dada no próprio texto:

Na medida em que aquilo que chamamos de 'sentido' (algo a ser 'exprimido') é, já, em toda a sua extensão, constituído de um tecido de diferenças, na medida em que há já um *texto*, uma rede de remessas textuais a *outros* textos, uma transformação textual na qual cada 'termo' pretendidamente 'simples' é marcado pelo rastro de um outro, a interioridade presumida do sentido é, já, trabalhada por seu próprio exterior. Ela se dirige, já e sempre, para fora de si. Ela já difere (de si) antes de todo ato de expressão.[26]

Filosofar com o martelo e *desconstruir* são propostas que nascem e guardam em si a complexidade do jogo, entre afirmação e destruição, que caracteriza tanto Nietzsche quanto Derrida. Ambas as propostas se projetam a partir da suposição de que é impossível exercer um controle total sobre o pensamento, pois este é um fluxo que não se estanca; manter-se fiel a esta suposição consiste em se engajar no seu movimento infinito. As duas propostas se fazem a partir do rompimento com a idéia de origem, do rompimento com a instituição e com a manutenção de um *significado* transcendental que sustente e organize todos os sentidos, bem como a partir da abertura para uma alteridade radical. Nietzsche pede ao filósofo que, como *espírito livre*, crie novos valores, enquanto Derrida reivindica para o pensamento o que chama de *invenção*, uma outra maneira de lidar com o que se herda, com os textos da tradição, posto que nela, na *invenção*, o que está em questão é o voltar-se para o impossível, como diz Bennington:

Ela [a invenção] não vem *diretamente* do texto, de nenhuma forma simples, ela não vem diretamente de mim em qualquer forma simples. De onde ela vem? Derrida desenvolve um pensamento segundo o qual a invenção, para que seja verdadeiramente inventiva, é, portanto, sempre uma invenção do *outro*. 'O outro' aqui significa apenas 'de algum outro lugar'. É preciso que haja algum momento na leitura que seja mais do que uma repetição de um texto, que seja realmente a ocorrência de uma alteridade, de um *evento* da leitura, e tal evento, enquanto

[25] POS, p.64
[26] POS, pp.39/40.

> evento da alteridade, não é alguma coisa que simplesmente vem da minha interioridade, que já esteja lá antes mesmo do meu encontro com o texto.[27]

Para criar valores, Nietzsche vê o seu filósofo livre do peso da tradição, e para isto ele o mune da destrutividade que caracteriza o pensar com golpes de martelo. A destruição é a arma para enfrentar o dogmatismo da metafísica, visando, como afirma Mônica Cragnolini, "terminar, aniquilar, o que ocupa o lugar da origem doadora de sentido para tudo o que é: Deus."[28] Um trabalho de destruição que se estende para tudo o que vem ocupar este lugar centralizador e originário, é o trabalho proposto como uma genealogia que, acrescenta Cragnolini, pretende

> mostrar que as grandes origens que se apresentam como sagradas são, em realidade, insignificantes. Nietzsche põe o acento no caráter 'produzido' do fundamento da realidade (*Arkhé*): o homem 'esquece' que foi o criador do mesmo, o situa em um mundo transcendente e termina ajoelhando-se ante ele, convertendo-o em princípio determinador de normas e pautas de ação e de pensamento.[29]

A destruição ativa, a agressividade afirmativa se impõe e denuncia aquilo que a filosofia no seu processo apropriador[30] sempre denegou: a violência exercida por todas as formas por ela produzidas, que se transformam em verdades absolutas - origens inspiradas num modelo niilista que pretende conter o movimento da vida em torno de um único sentido, estancando justamente o que lhe é mais *próprio*, sua falta total de sentido único, o seu pulsar constante e criativo.

A violência positivada no pensamento nietzschiano se volta, portanto, contra a busca de certezas, a busca da verdade, de tranqüilidade, a busca que engendra todas as formas violentas, impositivas e restritivas e de estancamento do movimento inarredável do pensamento, da vida. É a destruição afirmativa que o pensamento de Nietzsche vem nos requisitar. E é daí que parte o seu chamado, que contamina e inspira Derrida.

---

[27] Entrevista com Geoffrey Bennington in: *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, pp.198/199.

[28] CRAGNOLINI, Mónica – *Derrida: deconstrucción y pensar en las " fisuras"*. Conferencia en la Alianza Francesa, ciclo "El pensamiento francés contemporáneo, si impronta en el siglo", Buenos Aires, 30/9/1999, p.3.

[29] Idem, p.3

[30] A violência que o processo de apropriação gera são todas as formas sintomáticas que conhecemos e que sustentam seu poder pelo apagamento do gesto que as instituiu.

Contudo, é importante destacar a advertência que Derrida faz na *Gramatologia* sobre Nietzsche e todos aqueles que ouviram o seu apelo a respeito de uma desejada superação da metafísica, pois, como adverte, neste empreendimento há sempre o risco da simulação de um pretenso ultrapassar, quando, na verdade, se está, de fato, retomando os mesmos temas metafísicos:

> É com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operaram. Ora como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados de uma sintaxe e dum sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica.[31]

Derrida é um dos pensadores contemporâneos que mais insistem, dentro do espírito nietzschiano, na desconstrução da idéia de origem, e também de consciência, mas, ao fazê-lo, impõe sua marca e provoca um novo deslocamento. Ao se opor à origem como presença plena, ou ao renegar o privilégio da consciência, tal como Nietzsche o fez, Derrida recupera a abertura para a *alteridade* (possibilitada pela quebra com a origem) como instalação, no campo do pensamento, de uma inquietude, de uma perturbação, que não pretende impor nenhuma nova organização ou estabilidade, mas reivindicar, como parte de uma nova tarefa do pensamento, um habitar a instabilidade. A desconstrução afirma esta instabilidade como a possibilidade mesma de pensamento. Citamos Duque-Estrada:

> Desconstruir é, antes, algo ou, melhor dizendo, um *acontecimento*, cuja necessidade é intrínseca à *violência constitutiva* daquilo mesmo que se desconstrói. Essa necessidade de origem constitucional da desconstrução não é a de uma autodestruição que já estivesse desde o início destinada a ocorrer, mas, antes, o que a princípio pode parecer paradoxal, a de uma afirmatividade que se abre ao infinito. Violência aqui não que dizer aniquilamento, destruição, mas afirmação.[32]

Retornemos à metáfora do tímpano: se se trata de romper o tímpano, entendido como limite, é importante notar que só através dele é possível qualquer escuta; se ele determina uma forma de inscrição, sem ele não seria possível qualquer inscrição. Romper o tímpano não é uma tarefa simples, pois necessita e impõe um negociar permanente. Diz Derrida:

---

[31] GR, p.234

[32] DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. IN*: Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. p.34.

> A correspondência copulante, a oposição questão/resposta, esta já alojada numa estrutura, envolvida na cavidade de um ouvido onde queremos ir ver. Saber como ele é feito, como se formou, como funciona. E se o tímpano é um limite, talvez se tratasse menos de deslocar *tal* limite determinado do que trabalhar no conceito de limite e no limite do conceito. De o fazer sair, a vários golpes, dos seus eixos.[33]

Como um indecidível, o *tímpano* expõe a tarefa da desconstrução como um jogo infindável, pois as questões que ela sustenta não podem ser resolvidas pela lógica simples da positividade ou da negatividade, uma problemática que se coloca desde o princípio da meditação derridiana que tratava da questão da abordagem desconstrutora do conceito de linguagem. Delinearemos aqui, de modo breve, esta operação, pois ela será o tema do segundo capítulo.

2.1.5
Desconstrução da origem como desconstrução da linguagem

Partindo da idéia de que é a própria estrutura conceitual da linguagem que impõe a idéia de origem - idéia que, sendo uma ilusão criada pela linguagem, é aquilo mesmo que a sustenta - o projeto derridiano encaminha-se na direção de que se a linguagem é inseparável do que ela mesma põe como fundamento, qualquer questionamento sobre a própria linguagem não pode mais abordá-la preservando-se em um *fora* (que, no entanto, ela mesma impõe), pois isto não seria senão a confirmação da ilusão que lhe é peculiar.

Não mais apoiado num *fora* garantidor, num fundamento, numa origem presente em toda teoria da linguagem, como ocorre, por exemplo, em Husserl, em Heidegger, num certo sentido, e em Saussure, Derrida - aliado a Nietzsche que, diferentemente dos autores citados, acolhe a instabilidade própria da linguagem -, parte para o "conceito" de *escritura*, um "conceito" que perturba e expande o âmbito da linguagem, pois que não pretende reorganizá-lo a partir de nenhuma outra ordem, mas apenas *captar o movimento que lhe é próprio*. Por *escritura*, Derrida entende o encadeamento de *rastros*, de algo que não tem como referência nem uma presença nem uma ausência (que não seria senão uma outra forma de presença), mas um *jogo de referencialização*, que dispensa qualquer possibilidade de organização, de orquestração, a partir de uma origem, ela mesma excluída do

[33] T(MF), pp.15-16

jogo em questão. Derrida repudia a idéia deste *fora* que ele denomina *significado transcendental* (o significado que existe independentemente de estar referido por uma linguagem ou por uma estrutura de significação), na medida em que ele encerra a pretensão de acolher, reunir, todas as significações, estancando a inquietude e a perturbação característica da *escritura*, e, portanto, do pensamento. Em *Posições*, referindo-se às afirmações críticas de que a "anterioridade do rastro" viria a estabelecer uma nova metafísica da presença, Derrida esclarece: "... o rastro não é nem um fundo, nem um fundamento, nem uma origem, e, por isso, ele não poderia, em nenhum caso, dar lugar a uma onto-teologia manifesta ou disfarçada".[34]

Enquanto conceito essencialmente metafísico, a linguagem, nos diz Derrida, não só é marcada por um *fonologocentrismo*, ou seja, por um centramento no sentido tendo a voz como meio de expressão que lhe é mais próprio, mas também por um *falocentrismo*, como a autoridade de uma paternidade (paternidade do autor, do seu querer dizer, da sua consciência como autoridade que protege e garante a organização, intenção e legibilidade do seu texto) à qual é referida todo texto.

Desconstruir o *falologocentrismo* do conceito tradicional de linguagem significa questionar a oposição linguagem/escritura sobre a qual ele se sustenta. Toda oposição, toda dicotomia obedece a uma hierarquia, e esta estrutura hierarquizada, na qual um dos pólos subordina o outro, aponta e revela "o que há de necessariamente *impositivo* e *conflitivo* na universalidade dos conceitos".[35] A postura derridiana frente ao pensamento não pretende arbitrar sobre conflitos, o que significaria manter a estrutura clássica das hierarquias ou estabelecer uma mera inversão, mas enfocar o próprio conflito, o jogo de forças que se faz representar através destas dicotomias. Podemos dizer que Derrida é o pensador da tensão, que se arrisca a suportar um ponto máximo de tensionamento, pois acredita que é isto que constitui o pensar.

A estratégia desconstrutora requer dois momentos que não constituem duas fases cronologicamente estabelecidas. O destaque destes dois momentos, ou

[34] POS, p.59. Ligeiramente modificado.
[35] DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – Derrida e a escritura. *In: Às Margens – A Propósito de Derrida.* Organizado por Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p.11.

movimentos, guarda a intenção derridiana de não criticar a metafísica para logo a ela retornar. O primeiro movimento seria o de *inversão*:

> Insisto muito e incessantemente na necessidade dessa fase de inversão que se pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição.[36]

A insistência de Derrida nesta primeira fase tenta evitar a neutralização rápida das forças em jogo, interditando a oportunidade de analisar tudo o que estava recalcado pela hierarquia anterior, e também os interesses que a sustentavam. A inversão dá voz ao secundário, ao não valorizado, ao dominado. Ressaltando sempre que a inversão não corresponde a uma fase cronológica, adverte Derrida: "a necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui".[37]

O segundo movimento, inseparável do primeiro, não freqüenta mais (como ocorre com o momento da inversão) o sistema desconstruído. Ele corresponde a um afastamento do sistema em questão, dizendo respeito a um "momento de *deslocamento*, com relação ao sistema a que pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual".[38] O deslocamento traz a "emergência repentina" de um novo "conceito" que não guarda nenhum compromisso com o regime anterior, mas, pelo contrário, que se desvia deste, ou seja, da oposição conceitual que o abrigava, encetando outra ordem de questões. Este "conceito" deslocado, que não pertence e não é apropriado por outra oposição, testemunha um desenraizamento. Nas palavras de Derrida:

> Se esse afastamento, essa bi-face ou bi-fase, não pode mais ser inscrito senão em uma escrita bífida (...), ele não pode mais se marcar senão em um campo textual que chamarei de 'agrupado': no limite, é impossível *localizá-lo, situá-lo*; um texto unilinear, uma posição pontual, uma operação assinada por um único autor são, por definição, incapazes de praticar esse afastamento.[39]

---

[36] POS, p.48
[37] POS, p.48
[38] DUQUE-ESTRADA, P.C. - *Derrida e a escritura.* pp.12-13
[39] POS, p.49

Esta escrita bífida remete à dupla vinculação que caracteriza o movimento da escritura, e da qual os indecidíveis são testemunhas. Estes jamais podem se oferecer como um terceiro termo conciliador, restituidor de uma certa ordem; ao contrário, eles perpetuam uma disjunção que é aquilo mesmo que produz o pensamento. Introduz-se aqui uma outra noção derridiana: a *disseminação*. O deslocamento é disseminador, na medida em que engendra novas séries de questionamento para além do registro com o qual ele rompe. Citamos Duque-Estrada:

> Mas é necessário sublinhar que este outro regime ou registro discursivo não será mais o registro de um outro discurso conceitual a partir do qual teria lugar um novo deslocamento para outro registro conceitual e assim sucessivamente, de modo que, a cada deslocamento, os conceitos adquirissem uma nova identidade. Promover a polissemia dos conceitos, multiplicar identidades, não é, na verdade, o que interessa à desconstrução. (...) Derrida opõe à idéia de polissemia a sua idéia de *disseminação* que não diz respeito aos múltiplos sentidos, aos vários níveis semânticos, que possam eventualmente se desdobrar a partir de um dado conceito que, uma vez enriquecido em sua própria variedade semântica, aponta para a promessa de uma derradeira síntese futura de todos os seus níveis semânticos. Uma síntese derradeira que venha restituir a plenitude de uma palavra integral.[40]

A desconstrução do conceito tradicional de linguagem em Derrida implica no questionamento da oposição voz/escritura: no momento de inversão há o desrecalque da escritura com a afirmação de suas características, bem como a exploração da sua possibilidade disseminativa que sobrevém no próprio *deslocamento*. Deste modo, a escritura como um *indecidível* surge mais além da oposição tradicional – linguagem oral/linguagem escrita - onde sempre ocupou o lugar secundário.

[40] DUQUE-ESTRADA, P.C. - *Derrida e a Escritura,* p.12-13

2.2
A Différance como quase-conceito

2.2.1
Différance como economia e lei da diferencialidade primeira

Différance[41] é a noção derridiana que aponta não mais para a "origem", mas - em se tratando de um pensamento que retoma o tema da diferença e que não se apóia mais na *presença* como princípio orientador - para a alteridade. *Différance* não é diferença entre coisas diferentes (ainda referidas à presença), mas diferença entre *rastros* que só "são" por serem rastros de outros rastros. Ela nos diz que o que quer que se apresente, se apresenta a partir de uma diferencialidade.

Derrida pensa a *différance* para além da divisão fundadora da filosofia entre o sensível e o inteligível. Ela aponta para uma dimensão que, não caindo nesta oposição, a sustenta. A *différance* é o processo mesmo de *cisão* que tem como produto ou efeito as diferenças opositivas, e que constitui, como afirma, "... a 'origem' não plena, não simples, a origem estruturada e diferente das diferenças. O nome de 'origem' portanto já não lhe convém".[42] Outro aspecto fundamental é que a *différance* se destaca da *presença* metafísica e coloca em cena o *indecidível*, o "*entre*", constituindo o próprio jogo da *escritura*, numa lógica que acolhe e excede a oposição presença/ausência. Não sendo diferença entre duas coisas, nem entre duas ordens de coisas (ser/ente, diferença ontológica), ela não é binária, ela é a diferencialidade mesma, a disseminação. Citemos Derrida:

> No ponto em que intervém o conceito de *différance*, com a cadeia que o acompanha, todas as oposições conceituais da metafísica, na medida em que elas têm por referência última a presença de um presente (sob a forma por exemplo, da identidade de um sujeito, presente a todas as suas operações,...), todas essas

[41] Não traduzirei este e outros termos derridianos seguindo orientação de Evando Nascimento: "A tradução destes termos (derridianos) será sempre problemática, alguns deles encontram palavras mais ou menos equivalentes em português, enquanto outros devem permanecer in-traduzidos, aproximadamente pelas mesmas razões que se evita cada vez mais na França traduzir o *dasein* de Heidegger. Antes de tudo para evitar destruir o jogo textual de partida, que se reduziria a mera formulação conceitual". NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura.* Niterói: EdUFF, 1999, p.89. Quando citarmos textos onde estes termos estiverem traduzidos, seremos fiéis ao texto, colocando entre parênteses o termo em francês.

[42] DERRIDA,J. A Diferança.. In*: Margens da Filosofia*. p.44. Doravante referido como D(MF).

> oposições metafísicas (significante/significado; sensível/inteligível; fala/escrita...) tornam-se não pertinentes. Elas acabam, todas, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à presença de um valor ou de um sentido que seria anterior à diferença, mais originário que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria. Trata-se ainda da presença daquilo que nós chamamos anteriormente de 'significado transcendental'.[43]

Derrida ressalta que o aprisionamento da diferença à lógica opositiva resulta de um movimento de denegação, de evasão da própria diferença, um movimento que domina e caracteriza toda a metafísica. A redução da diferença à binariedade não é senão uma tentativa de domesticação da escritura, uma violência inerente à própria linguagem. A escritura, por sua vez, é aquilo que se efetiva a partir do movimento da *différance* como diferencialidade primeira, como o processo de diferenciação:

> O mesmo é, precisamente, a diferança (com um a) [*différance*] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apagar-se a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como diferança do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferante de sensível...) É a partir do desdobramento deste mesmo, como diferança que se anuncia a mesma idade da diferença e da repetição no eterno retorno.[44]

A *différance* derridiana é devedora da diferença ontológica heideggeriana, mas não apenas dela. Em *Escritura e Diferença* e *Margens da Filosofia*, com destaque para o ensaio *La Différance*, Derrida argumenta que a *différance* opera, não só nos textos de Heidegger, mas também nos de outros pensadores, como Freud, Nietzsche e Lévinas, como uma linha de fuga que os projeta, através de um jogo de deslocamento incessante, em direção a um horizonte que aponta sempre para um *mais além*. Tais pensadores apresentam em suas obras um duplo movimento: por um lado, sustentam e trazem a marca da relação com a alteridade, mas, por outro, como veremos adiante, num processo denegatório intrínseco à própria linguagem, acabam por restaurar uma nova ordem, uma nova clausura.

A *différance* é, neste sentido, a lei que comanda a escritura, mas o próprio conceito de lei, como classicamente o conhecemos, será aqui abalado e

[43] POS, pp.35-36
[44] D(MF), pp.50-51

marcado por uma dissimetria irredutível que não lhe concederá jamais um significado pleno. Lei paradoxal, "lei da *différance*, segundo a qual as coisas nunca se mostram em si mesmas, mas segundo um regime de diferenças. Lei da diferencialidade que se dissemina em cada relação diferencial".[45]

Como lei, a *différance* impõe uma economia que não pode mais ser reconhecida como "a lei da casa". Aqui, a lei está às voltas com um excesso que embaralha as distinções, pois ela nunca se deposita num significado, comandando um processo de diferenciação que não permite ancoramentos definitivos. Derrida apresenta a *différance* como conceito econômico que "designa a produção do diferir", pois ela, como afirma, constitui o próprio conceito de economia: "... uma vez que não existe economia sem *différance,* é [a *différance]* a estrutura mais geral da economia, desde que se entenda, sob esta noção, outra coisa que a economia clássica da metafísica ou a metafísica clássica da economia".[46] Como lembra Spivak, economia não é uma reconciliação dos opostos, mas a própria "manutenção da disjunção": "Identidade - como diz - constituída pela diferença é economia".[47] Ou ainda, nas palavras de Derrida:

> Tocamos aqui o ponto de maior obscuridade, o próprio enigma da diferança [*différance*], aquilo que justamente lhe divide o conceito por meio de uma estranha partilha. Não é necessário que nos apressemos em decidir. Como pensar *simultaneamente* a diferença como desvio econômico que, no elemento do mesmo, visa sempre reencontrar o prazer ou a presença diferida por cálculo (consciente ou inconsciente) e, por outro lado, a diferença como relação com a presença impossível, como dispêndio sem reserva, como perda irreparável da presença, usura irreversível de energia, mesmo como pulsão de morte e relação com o inteiramente outro que, na aparência, interrompe toda e qualquer economia? É evidente – é a evidência mesma – que não se pode pensar *conjuntamente* o econômico e o não-econômico, o mesmo e o *inteiramente-outro*, etc. [48]

---

[45] DUQUE-ESTRADA,PC. – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução, p.52. Reproduzimos a advertência de Duque-Estrada em relação a este tema: "O que poderia nos levar a concluir, apressadamente, que, por dizer respeito a uma diferencialidade primordial, que não chega a ser diferença entre nada especificamente, diferença de nada com nada, a *différance*, apesar do que parece sugerir esse nome, viria abolir todas as diferenças, todas as distinções – comprometendo seriamente o rigor do pensamento -, fazendo-as todas retroceder à onipresença de uma grande indiferenciação, chamada com este nome enganoso de *différance*; diferença de nada com nada. Justamente ao contrário disso, o pensamento da *différance* pretende não abolir, mas sim refinar o tratamento das diferenças, respeitar a sua natureza, a sua constituição que, como quer mostrar esse pensamento, vai muito além, está longe de se reduzir à estrutura de uma simples oposição binária". (Idem, p.52)

[46] POS, p.15

[47] SPIVAK. *Prefácio*, p.xlii.

[48] D(MF), p.54.

Economia da *différance,* que Bataille sugere a Derrida como tradução de um jogo entre *economia restrita*, economia da vida que "se restringe à conservação, à circulação e a reprodução de si, como do sentido"[49] e uma *economia geral* que tem como horizonte justamente um dispêndio sem reserva, sem retorno, na qual "... a morte, o sacrifício constituem uma despesa tão irreversível, uma negatividade tão radical - é necessário dizer sem reserva – que não se pode mais os determinar em negatividade num processo ou num sistema: o ponto onde não há mais nem processo nem sistema".[50] Despesa absoluta. Jogo maior, segundo Bataille, que põe em exercício uma economia não mais regida por uma "lei da casa", mas por uma lei subversiva que não conduz ao íntimo, ao familiar. Esta lei fora-da-lei põe em marcha um movimento paradoxal que não pode ser compreendido, contido, por uma economia regrada pela oposição.

O interesse de Derrida se concentra no sistema geral desta economia em *différance*, que inclui a morte na vida, que afirma a anterioridade da relação com a morte e impõe um "ir para" que nunca se concretiza. Pois o movimento da *différance* não se faz subordinado à presença de um valor ou de um sentido que lhe seria anterior ou, como diz, "mais originário que ela, e que, em última instância, a excederia e a comandaria".[51] Na ausência de tal significado que recolha os lances, resta apenas o jogo no seu movimento incessante, disseminante. É importante ressaltar aqui que a idéia de jogo em Derrida se vincula a uma abertura irredutível, a uma implicação que não encontra possibilidade de controle em nenhuma exterioridade (sujeito, Deus, Razão, História etc.). O jogo controla, a *différance* é a lei. Ainda sobre a questão da economia, citamos Derrida:

> Ao não se deixar subsumir simplesmente sob a generalidade da contradição lógica, a *différance* (processo de diferenciação) permite realizar um cálculo diferenciante dos modos heterogêneos da conflitualidade ou, se preferirmos, das contradições. Se falei mais freqüentemente de conflitos de forças que de contradições foi, primeiramente, por desconfiança crítica relativamente ao conceito hegeliano de contradição (*Widerspruch*), o qual, além disso, como seu nome indica, é feito para ser resolvido no interior do discurso dialético, na imanência de um conceito capaz de sua própria exterioridade e de ter o seu fora-de-si junto-de-si. Reduzir a *différance* à diferença significa estar muito atrasado relativamente a esse debate. [52]

---

[49]DERRIDA,J. *De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans reserve.* In*: L'écriture et la différance*. Paris: Seuil, 1967, p.376
[50] Idem, p.380
[51] POS, p.36.
[52] Idem, p.101, nota 10.

Dois aspectos comandam a *différance* e se inscrevem marcadamente em seu nome, deslocando-a em relação à mera diferença opositiva; tendo como apoio os dois sentidos oferecidos pelo verbo "diferir", em francês, a *différance* derridiana ecoa, de um lado, *diferença*, *separação*, *distinção*, e, por outro, *adiamento*, *retardo*, *extravio*. O *a* é o elemento estranho que pode ser lido mas não ouvido; signo do desvio para um pensamento da *escritura*, pensamento que remete tanto a uma atividade pois que é movimento sempre já dado, quanto a uma passividade, o jogo é independente de qualquer vontade, ele é "condição de toda significação não sendo nunca mera realização da consciência, mas algo que sempre já antecede e atravessa a mesma".[53]

Afirma Derrida em *A Diferança* (*La Différance*):

> E veremos porquê aquilo que se deixa designar por 'diferança' não é simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando, ou melhor, recordando qualquer coisa com a voz média, dizendo uma operação que não é uma operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente, nem a partir de um paciente, nem a partir, nem em vista de qualquer destes *termos*. Ora a voz média, uma certa não-transitividade, é talvez aquilo que a filosofia, constituindo-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva.[54]

Enquanto adiamento, o diferir consiste na produção de um tempo como operação postergada ao infinito, constituindo para Derrida a *temporalização* e, enquanto distinção, o diferir consiste no processo de separação, constituindo o *espaçamento*, o qual, nas suas próprias palavras, é a produção,

> ao mesmo tempo ativa e passiva (...) dos intervalos sem os quais os termos 'plenos' não significariam, não funcionariam. É também o devir-espaço da cadeia falada – que tem sido chamada de 'temporal' e 'linear'; devir-espaço que, tão-somente ele, torna possíveis a escrita e toda correspondência entre a fala e a escrita, toda passagem de uma à outra.[55]

Espaçamento e temporalização são inseparáveis, compartilham da indecidibilidade que caracteriza a escritura e a *différance* como abertura para uma alteridade que, não podendo ser apreendida, constitui-se como *a condição de possibilidade e de impossibilidade de todo discurso*. Como lembra Spivak, ambos,

[53] DUQUE-ESTRADA, PC. – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da desconstrução, p.20
[54] D(MF), pp.36-37.
[55] POS, p.33

temporalização e espaçamento, participam da estrutura da *presença*, fazendo desta uma estrutura sob rasura: "a *différance* ao produzir a estrutura diferencial de nossa sustentação na 'presença', nunca produz a presença como tal".[56] Recorremos também a Kofman, que afirma: "A escritura é a *différance*, o espaçamento originário de si consigo (...) Escritura como desvio originário é a condição de todo corte, de toda desarticulação".[57]

2.2.2

Différance, rastro e diferença ontológica

Segundo Derrida, é necessário passar pelo ser rasurado de Heidegger, pela diferença ôntico-ontológica, para se chegar à *différance* e à escritura[58], pois é a diferença ôntico-ontológica que prepara a possibilidade de se apreender a *différance* como o próprio diferir. O pensamento de Derrida acompanha o projeto inicial de Heidegger em *Ser e Tempo* e se constrói no reconhecimento da diferença intransponível que separa *ser* e *ente*. Sua releitura da diferença ontológica heideggeriana visa, no entanto, uma radicalização, e a noção de *différance* é o que resulta desta operação. Nas palavras de Duque-Estrada: "Também as noções de 'rastro' (trace) e 'diferança' [*différance*], absolutamente centrais à produção literária de Derrida, pretendem radicalizar os conceitos heideggerianos de presença e diferença ontológica, respectivamente".[59]

Derrida atravessa o texto de Heidegger para dele extrair um *mais além* que, veladamente, se faz presente em suas propostas. Ele mostra-se solidário a Heidegger na tese de que, para se afastar da ontologia clássica, a questão da relação que esta mantém com o problema do tempo é a principal porta de entrada, pois, como se sabe, a análise crítica de Heidegger consiste em denunciar o fechamento da metafísica em torno da determinação do ser como algo presente.

[56] SPIVAK, *Prefácio*, p.xliii
[57] KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Édition Galilée, 1984, pp.20-21
[58] Cf, GR, p.29
[59] DUQUE-ESTRADA, P.C. – Heidegger, Hegel e a Questão do Sujeito. *IN*: *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RJ*, outubro de 1996. Vol.1, org. por Antonio Abranches, p.114

A abordagem da questão da diferença ontológica em *Ousia e Grammé*, num gesto característico da operação desconstrutora, toma como base uma nota de rodapé de *Ser e Tempo.* E é a partir daí que Derrida mostra como a metafísica calou a aporia sobre o tempo, presente nas colocações aristotélicas, a partir de uma postura que, denegando a questão aberta, passou diretamente a tratar do ser pensado como presença, advindo daí toda a problemática da denúncia heideggeriana do esquecimento do ser, determinante da metafísica.

Dois propósitos animam a análise derridiana: o primeiro consiste em ler a questão heideggeriana sobre a presença como determinação onto-teológica do sentido do ser, para entender o que significa transgredir a metafísica em Heidegger; o segundo seria, como diz Derrida, o de "indicar, de muito longe e de maneira muito indecisa, uma direção que não é aberta pela meditação de Heidegger: a passagem dissimulada que faz comunicar o problema da presença e o problema do rastro escrito."[60] Uma problemática que não sendo a de Heidegger, através dele se insinua. Este segundo objetivo nos introduz no "ir além" de Heidegger pretendido por Derrida, onde o problema da *presença* e do *rastro escrito* é a passagem escondida, dissimulada.

A diferença entre *ser* e *ente*, reivindicada pelo pensador alemão, tem como resultante, depois de trabalhada por Derrida, o apontamento de uma diferença ainda mais antiga, mais anterior que a diferença ontológica; um apontamento que Derrida afirma ter sido possível graças ao acolhimento do *rastro* desta diferença insinuada constantemente no texto heideggeriano. Sigamos Derrida, em *Ousia e Grammé* e *La Différance,* onde esta questão é desenvolvida:

> (...) a diferança [*différance*], de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais 'velha' do que a diferença ontológica ou do que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou diferança que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo.[61]

O rastro, o ponto de união destes dois textos, é o achado derridiano que determina o "limite/passagem" entre ele e Heidegger:

---

[60] DERRIDA, J.– Ousia e Grammé – Nota sobre uma nota de Sein und Zein. In: *Margens da Filosofia,* p.77 Doravante referido como OG(MF).
[61] D(MF), pp.59-60.

> É necessário, para exceder a metafísica, que um rastro esteja inscrito no texto metafísico, fazendo signo, não em direção a uma outra presença ou em direção a uma outra forma de presença, mas em direção a um texto totalmente outro. Semelhante rastro não pode ser pensado *more metaphysico.* Nenhum filosofema está preparado para o controlar. Ele (é) isso mesmo que deve furtar-se ao controle. Só a presença se controla.[62]

Em *A sentença de Anaximandro*[63], Derrida colhe a ação do *rastro* se efetivando, vigorosamente, nas meditações heideggerianas. Heidegger se pergunta sobre a essência do presente, o presente como presença. A presença do presente, o que é isso? O projeto derridiano se efetiva na demonstração heideggeriana de que, no esquecimento do ser engendrado pela ontologia clássica, o que é esquecido, apagado, é a diferença entre o *ser* e o *ente*, entre a presença e o presente. Derrida cita Heidegger:

> Desde a aurora, parece que a pre-sença e o ente-pres-ente são, cada um do seu lado, separadamente qualquer coisa. Imperceptivelmente, a presença vem-a-ser ela mesma um pres-ente... A essência da pre-sença (*Das wesen des Anwesens*) e, deste modo, a diferença entre a pre-sença e o pres-ente é esquecida. O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente.[64]

Sendo a presença pensada como o presente mesmo, apaga-se a diferença entre a presença e o presente, entre o *ser* e o *ente*. O esquecido, o que se perde, é a própria diferença, e apenas o diferenciado aparece. Diferença que se apaga sem deixar rastro. Derrida cita Heidegger:

> Pelo contrário, o *rastro matinal* (*die frühe Spur)* da diferença apaga-se desde que a presença surge como um ente-presente (*das Anwesen wie ein Anwesendens erscheint*) e descobre a sua proveniência num (ente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden.*[65]

Fica claro que no pensamento heideggeriano, o esquecimento do ser faz parte da estrutura do ser, enquanto que, em Derrida, o apagamento do rastro faz parte da estrutura do rastro. Porém, a estrutura peculiar do rastro revela que:

> *O apagamento do rastro precoce* (*die Frühe Spur*) *da diferença é, portanto, o 'mesmo' que o seu sulcamento no texto metafísico.* Este deve ter guardado a marca daquilo que perdeu ou reservou; pôs de lado. O paradoxo de uma tal

---

[62] OG(MF), p.124

[63] HEIDEGGER, M. – A Sentença de Anaximandro. In: *Crítica Moderna – Pré-socráticos*, traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973,1979 (Os Pensadores)

[64] D(MF), p.61

[65] Idem, p.62. Grifo meu.

> estrutura é, na linguagem da metafísica, esta inversão do conceito metafísico que produz o efeito seguinte: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo e qualquer reenvio. Torna-se numa função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.[66]

Em Derrida tudo que se inscreve, se inscreve como rastro, e, neste sentido, qualquer inscrição testemunha e confirma a relação com a *alteridade*; o que se apaga habita o que se inscreve. Uma leitura que tenha como referência a *escritura* se volta para este jogo de presença/ausência, como jogo em *différance*, que não se prende à oposição, mas desliza nelas, uma requisitando a outra, uma como *rastro* da outra.

Spivak enfatiza como a questão do tempo distancia os dois pensadores, quando diz que para o Heidegger de *Ser e Tempo*,

> o tempo ainda é pensado como aquilo que 'precisa ser explicado originariamente como o horizonte para a compreensão do Ser'. O tempo é ainda o modelo da pura auto-afecção, onde algo ideal – *o Ser como tal* – é produzido sem ter de se relacionar com um objeto.[67]

E é também ela que enfatiza como Derrida põe a auto-afecção em questão: "porque ela sempre já carrega um elemento irredutível de hetero-afecção, desejando e se relacionando com uma alteridade, a qual neste caso é a *questão* do Ser – ou Ser sob rasura".[68]

A recuperação derridiana do rastro inscrito no texto heideggeriano o leva, portanto, numa operação de apropriação que radicaliza este pensamento, a exigir um *mais além* em relação à diferença ontológica. Para Derrida, o rastro não se subordina à oposição presença/ausência, mas subverte, perverte, esta oposição, instalando-a no jogo paradoxal da escritura como lugar e força de produção das diferenças, um jogo ao mesmo tempo de adiamento e de possibilidade de conceitualização, de separação. Uma lógica que abre a chance de apreensão de uma inscrição (escritura, arqui-escritura) que não se subordina à concepção clássica e permite anunciar a diferença "mais antiga" - origem "não simples" de toda diferença. Só a *différance,* "rastro de rastro", diz o desconstrutor, se destaca da presença metafísica, colocando em cena o *indecidível*, o "*entre*". Ao sustentar

[66] Idem, pp.62-63. Grifo meu.
[67] SPIVAK, Prefácio*,* p.l
[68] Ibidem

que o rastro é anterior à questão do ser, Derrida intensifica o poder de provocação da questão da diferença ontológica:

> Aquilo que, portanto, Heidegger quer marcar é o seguinte: a diferença entre o ser e o ente, o olvidado da metafísica desapareceu sem deixar rastro. O próprio rastro da diferença se dissipou. Se admitirmos que a diferança [*différance*] (é) (ela mesma) outra em relação à ausência e à presença, se ela é rastro, seria necessário falar aqui, tratando-se do esquecimento da diferença (entre o ser e o ente), de uma desaparição do rastro do rastro.[69]

Sendo a *différance* o próprio descentramento que permite ao pensar se concretizar num movimento inarredável, Derrida positiva aquilo que, não tendo lugar, é fonte de toda e qualquer presença. Pois não se trata apenas de recolocar um pensamento autêntico sobre o ser, mas de suportar e denunciar o movimento denegatório implícito na temática da diferença para, na tensão que daí surge, produzir pensamento. Autêntico é o pensamento que se constrói neste "entre" (nem presença nem ausência), que relança o "entre" como questão.

A análise que o desconstrutor empreende sobre a questão da diferença ontológica em Heidegger tem o objetivo de fazer desta retomada o ponto de partida de um pensamento da diferença enquanto processo de diferenciação, para além de qualquer conteudização que se venha a ela conjugar. Para Derrida, a *différance não é, não tem nome*. Ela esconde e se diz, se diz numa tal multiplicidade que desfaz qualquer ambição de surpreender um significado que a apreenda *como tal*. *Différance*, disseminação.

2.2.3
Différance: **força e pulsão**

Segundo Derrida, todo o pensamento de Nietzsche é uma crítica à filosofia que ignorou a questão da diferença, apesar de viver "na e da diferença".[70] Nietzsche acolhe e dá testemunho da *différance*. Sem fazer da diferença um tema privilegiado, Nietzsche deixa que ela opere em toda sua obra - como o testemunha o estilo da sua escrita, que não se deixa aprisionar numa única manifestação -, sem

[69] D(MF), pp.61-62.
[70] Idem, p.50

subordiná-la à questão do ser e abrindo, para Derrida, a possibilidade de pensá-la sem fazer uma ontologia, de pensar uma diferença sem ser. O dinamismo e a conflitualidade presentes no pensamento nietzschiano não se fixam na contradição, na oposição, mas se abrem para a multiplicidade sem referência garantidora. Em suma, um pensamento que assume uma errância sem que isto resulte numa inconsistência ou imprecisão.

O interesse de Derrida quanto a este movimento em *différance* se evidencia, por exemplo, em toda a temática do jogo de forças, na economia que as relações entre as forças estabelecem, na dinâmica que a vontade de potência instala, na multiplicidade de estilos que constituem a obra de Nietzsche, enfim, todos estes aspectos que Derrida enfoca e enfatiza, como testemunhos do seu gesto liberador, como aquilo que ele lega à filosofia - um trato renovado da diferença, agora vista como determinante de relações múltiplas e disseminantes, onde as situações próprias a cada cena engendram efeitos sem nenhum princípio orquestrador exterior à cena mesma.

O desconstrutor concentra sua atenção sobre o aspecto dinâmico do pensamento nietzschiano, da economia das forças para além dos conteúdos em questão, ressaltando, em *La Différance*, que, para Nietzsche,

> a própria força nunca está presente: ela não é mais do que um jogo de diferenças e de quantidades. Não haveria força em geral sem a diferença entre as forças; e aqui a diferença de quantidade conta mais do que o conteúdo da quantidade, do que a grandeza absoluta em si mesma.[71]

Ainda no mesmo texto, Derrida reforça esta posição quando cita Deleuze, a propósito do que está em jogo em Nietzsche. Deleuze, ressalta, foi justamente o leitor que deu relevo fundamental ao aspecto econômico e dinâmico da obra de Nietzsche, como afirma:

> *A própria quantidade não é, pois, separável da diferença de quantidade*. A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo atribuindo-lhes uma diferença de sentido é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico em que o vivo mergulha, mas que a química dissipa.[72]

Derrida enfatiza:

---

[71] D(MF), p.50.
[72] DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.49 *Apud* D(MF), p.49-50

> Outros tantos temas que é possível relacionar, em Nietzsche, com a sintomatologia que diagnostica sempre o desvio ou o ardil de uma instância dissimulada da diferança [*différance*], ou ainda com toda a temática da interpretação ativa que substitui pela decifração incessante o desvelamento da verdade como a-presentação da coisa mesma na sua presença, etc. Cifra sem verdade ou, pelo menos, sistema de cifras não dominado pelo valor de verdade, o qual se torna desse sistema uma função, simplesmente compreendida, inscrita, circunscrita.
> Poderemos portanto chamar diferança a essa discórdia 'activa', em movimento, de forças diferentes, e de diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo o sistema da gramática metafísica por toda a parte onde ele comanda a cultura, a filosofia e a ciência.[73]

O desconstrutor pretende que a *différance* não pode ser reduzida à diferença e que toda vez que isto acontece se instala um novo processo de denegação na filosofia, sendo, no entanto, isto mesmo o que constitui a sua história. Nada escapa à oposição por ser esta a forma sob a qual se presentifica (a própria forma da presença) a linguagem, mas, se desviamos o olhar dos conteúdos desta, se enfocamos ou destacamos apenas o seu movimento (e não aquilo sobre o qual ela se deposita), o que veremos é sua estrutura em *différance*, uma estrutura ternária capaz de gerar a dualidade, mas que não se esgota nela. Derrida nos convida e franqueia este outro olhar. Um olhar que, insistimos, ao abordar os textos da tradição, busca neles os pontos de quebra, onde a estrutura denegatória se rompe, expondo - para além do objetivo manifesto do querer dizer pretendido pelo autor - o próprio fazer, a operação complexa, desviante, oblíqua que é o pensar. São estes pontos que interessam à desconstrução, já que são desconstruções que a espontaneidade da escritura disponibiliza. Desconstruções em obra para além da vontade ou desejo do autor.

É neste sentido, como já apontamos, que a desconstrução derridiana se desvia do movimento de destruição ativa buscado por Nietzsche. Derrida não solicita uma atitude de destruição ativa por parte daquele que aborda um texto, pois, para ele, os próprios textos se desconstroem, o que é perceptível em seus pontos de quebra e em suas auto-contestações. Ele reivindica que as leituras sejam sensíveis a estas auto-desconstruções e que elas possam ser acolhidas como potências desviantes, que abalam o texto, sujeitando-o a uma referência mais radical do que a que este desenha, abrindo-o a uma alteridade radical (uma outra escuta – romper os tímpanos).

---

[73] D(MF), p.51

A noção de *différance reinventa* a relação complexa entre negatividade e afirmação legada por Nietzsche, pois o termo *différance*, que se refere à diferencialidade primeira *que põe em marcha a escritura*, se faz num movimento de construção e desconstrução (movimento que lhe é próprio, que não precisa de uma força ativa para ser atualizado). Um movimento que incorpora na sua continuidade uma descontinuidade que é, no entanto, aquilo mesmo que o impulsiona. Jogo feito por duas mãos, diz Derrida, uma dupla vinculação[74], na qual uma mão escreve e a outra apaga aquilo mesmo que foi escrito. Afirmatividade e negatividade são incorporadas ao próprio pensar, e a partir desta relação de dupla ligação, que sustenta uma tensão, são engendrados todos os indecidíveis derridianos que, em variados contextos e registros de pensamento, apreendem e denunciam um movimento que pretende se isolar em campos e áreas bem delimitados. Insistimos: *com a différance, é possível manter uma dinâmica de conflito numa dimensão que não é a da contradição de forças opositivas*. Derrida é um pensador da tensão e a meditação nietzschiana oferece a abertura para uma abordagem do conflito, da confrontação para além do dualismo, onde a dominância de um dos pólos gera um efeito de tranqüilização e controle.

*

Derrida dedica um interesse especial pela questão do pulsional desenvolvida tanto por Nietzsche quanto por Freud, pois para ele, ela é a noção que melhor expressa a relação com a alteridade: impulso para se apropriar, para dominar aquilo que instiga e escapa a toda tentativa de apreensão. A *différance é concebida como da ordem do pulsional*. Em *La carte postale*, ao tratar do texto freudiano *Além do Princípio do Prazer*[75], Derrida declara que o privilégio da pulsão de domínio nietzschiana exibe a estrutura última do pulsional; uma pulsão que na sua abertura para uma alteridade radical se define apenas enquanto vontade de vontade, pura afirmatividade, sem nenhum fim que não o da sua própria afirmação, o pulsar da pulsão.[76] Para Derrida, o movimento que visa ou que se faz em direção a uma alteridade radical, inapreensível, não se colocando nenhuma oposição, deixa ver, exibe, apenas, o desenho de sua própria escritura, a sua

[74] A questão da dupla vinculação retornará no terceiro e no quarto capítulo.
[75] FREUD, S. - *Além do princípio de prazer*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
[76] No capítulo sobre o luto veremos que também a pulsão de morte freudiana, com sua compulsão à repetição, indicará esta mesma estrutura.

insistência. Este movimento lhe parece o mais genuíno e vigoroso, pois que ao se fazer mostra aquilo mesmo que ele faz - apropriação - sem denegação, sem apresentar nenhum álibi[77] que o justifique.

Este pulsar para além de todas as negociações, para além de todas as transações, as barganhas que a *différance* no seu processo de temporalização e espaçamento possibilitam, constituiriam, na leitura de Derrida, o próprio do pulsional. *Próprio* que não se prende a nenhum significado transcendental, e que no seu movimento constante, irredutível, empreende lances incessantes de articulação e transação que engendram todas as diferenças, todos os estilos, enfim, a possibilidade infinita de nomeação.

Esta possibilidade infinita, a profusão de estilos, é o tema tratado no texto *Éperons – les styles de Nietzsche*[78], no qual Derrida defende a tese de que, dentre as várias abordagens que Nietzsche oferece do feminino, uma delas rompe o laço que ata masculino e feminino como pólos que traduzem a diferença sexual. Esta apreensão descortina na economia do sexual a possibilidade de uma outra lógica que não a da diferença enquanto oposição, e tem como ressonância no âmbito do pensamento a reivindicação de uma abertura mais ampla e decisiva no tratamento da diferença. O abalo de um dos pares da lógica opositiva compromete toda a série em questão: atividade/passividade, matéria/forma, sensível/inteligível, etc.

Segundo o desconstrutor, a apreensão heideggeriana da obra de Nietzsche deixou escapar a oportunidade de um deslocamento fundamental inscrito no texto deste: *nele, a questão da verdade do ser passa a se subordinar à questão do próprio, da propriação*. Segundo Derrida, Heidegger desprezou o trato com os estilos femininos apresentados por Nietzsche, e com isso deixou escapar a oportunidade de ver operando no seu pensamento uma lógica que não mais se subordinaria à da tradição, sem ser, simplesmente, uma oposição a esta. Derrida colhe aí a chance de uma abertura para a questão do *próprio*, que escapa da dialética, da decidibilidade ontológica, pois passa a ser anterior e mais ampla que

---

[77] As expressões *sem denegação* e *sem álibi* são empregadas por Derrida, na conferência *Estados-da-alma da Psicanálise* (São Paulo: Escuta, 2001), para caracterizar o pensamento que não quer se deixar orientar apenas por suas condições de possibilidade, aquilo que o torna possível enquanto tal, ele quer, também, se permitir uma desorientação a partir do inesperado, do que excede estas condições. Há uma crueza, uma crueldade, um rigor em todo pensamento que se impõe esta exigência de exposição àquilo que o excede. Segundo o desconstrutor *sem álibi* poderia ser um outro nome para a psicanálise.

[78] DERRIDA, J. – *Éperons – Les styles de Nietzsche.* Paris: Flammarion, 1978

a da verdade do ser. A questão do sentido ou da verdade do ser não sustenta a questão do próprio, porque ela mesma está aí inscrita. Quando Derrida fala de *próprio*, refere-se ao próprio da pulsão, ao seu pulsar, e, deste modo, ao movimento apropriante que se infinitiza como se infinitiza o movimento pulsional.

Derrida destaca, para além da nostalgia e esperança hiedeggeriana, o gesto de Nietzsche de pôr, como diz, "a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança". [79] Em *Os fins do Homem*[80], quando faz um inventário das *desconstruções* que vigoram no pensamento francês na busca de um rompimento com o humanismo, Derrida recorre a Nietzsche para lembrar que a questão que se impõe é, talvez, a de uma *mudança de estilo,* lembrando que, para ele, Nietzsche, o estilo é sempre plural e traz de volta a imagem do homem superior e do super-homem, inaugurando um outro estilo que não tem mais

> a forma da repetição metafísica do humanismo nem também, sem dúvida, 'para além' da metafísica, a do memorial ou da guarda do sentido do ser, a da casa e da verdade do ser. Ele dançará, fora de casa, essa *aktive Vergesslichkeit*, esse 'esquecimento ativo' a essa festa cruel (*grausam*) de que fala a *Genealogia da Moral*. Sem dúvida alguma Nietzsche apelou a um esquecimento activo do ser: ele não teria tido a forma que Heidegger lhe imputa.[81]

*

Também em Freud, Derrida apreende - inclusive colocando problemas à própria construção da psicanálise - a *différance* em operação, ao constatar, em seus textos, a presença vigorosa dos dois valores que a constituem: o diferir como distinção, separação, *espaçamento*, e o diferir como desvio, *temporalização*. Trata-se, como se sabe, de valores apenas aparentemente divergentes, pois que se enlaçam constituindo o movimento gerador das diferenças. Os conceitos freudianos privilegiados pela leitura de Derrida, discutidos e retomados diversas vezes, são conceitos cuja lógica interna comporta o conflito, a tensão, pois suportam e desfazem, admitem e apagam, dividem e indiferenciam, num mesmo gesto, a oposição. E, neste jogo, neste gesto equivocante, se estruturam. Por isto mesmo, são conceitos que desafiam a lógica tradicional na qual as diferenças são rigorosamente definidas, como diz Kofman:

---

[79] D(MF), p. 68

[80] DERRIDA, J. – *Os fins do Homem*. In: Margens da filosofia*,* doravante referido por FH(MF).

[81] FH(MF), p.168-169

> Freud põe fim aos limites rígidos assinados pela lógica da consciência, barra as oposições metafísicas: aquela do normal e do patológico, do cotidiano e do sublime, do ordinário e do fantástico, do imaginário e do real. É esta mistura dos limites assegurados que inquieta. O sentimento de '*Unheimlichkeit*' surge a cada vez onde os limites entre imaginação e realidade se apagam.[82]

Em *La Différance,* o *rastro* resgatado no *Projeto*[83], responsável pela operação de inscrição, de constituição do aparelho psíquico que estruturalmente só pode ser entendido como uma inscrição num sistema de diferenças, sustenta a idéia de "origem" como presença não plena, como *différance*.

Se a palavra inconsciente ainda se insere e lembra, na sua negatividade, a lógica clássica opositiva, Derrida destaca como Freud trabalha o inconsciente de tal forma que desloca esta noção de toda compreensão metafísica. O inconsciente freudiano assim como a escritura e a *différance* falam de uma alteridade radical que não se localiza em lugar algum, que se insere em toda parte sem nunca se fazer presente como tal.

> (...) o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante 'exista', seja presente, seja 'ele-mesmo' em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente.[84]

Acolhendo esta alteridade, a conceituação freudiana subverte toda economia; como lembra Kofman, o inconsciente, como a escritura, é atópico, "desarruma a economia doméstica, põe a casa de cabeça para baixo".[85]

Assim como o *Nachträglichkeit,* o só-depois[86], o tempo deslocado da psicanálise - *aquilo que Derrida proclama como a maior ousadia freudiana* -, apresenta uma temporalidade que perverte completamente o conceito clássico de tempo, pois não se apóia na presença - na experiência como auto-afecção que sustenta a idéia de presença -, mas aponta para a dissimetria, para a heterogeneidade que habita toda experiência, expondo a presença como uma construção, uma ilusão:

---

[82] KOFMAN, S. - *Lectures de Derrida.* Paris: Galilée, 1984, pp.54-55.
[83] FREUD, S. – *Projeto para uma Psicologia científica.* Rio de Janeiro: Imago, 1980. Vol.1
[84] D(MF), p.56.
[85] KOFMAN, – *Lectures de Derrida*, p.55.
[86] Optei pela tradução proposta por MD Magno para o *Nachträglichkeit* freudiano como *só-depois, conservo o a posteriori* nos textos que não são traduzidos por mim.

> Que o presente em geral não seja originário mas reconstituído, que não seja a forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, é o tema, formidável para a história da metafísica, que Freud nos levou a pensar através de uma conceitualidade desigual à própria coisa. Este pensamento é sem dúvida o único que não se esgota na metafísica ou na ciência. [87]

Afirma ele, ainda, em *De que amanhã...*:

> Tratava-se de motivos do a posteriori, do retardo ou da *différance* 'originária', de tudo o que minava ou ameaçava a autoridade fenomenológica absoluta do 'presente vivo' no movimento da temporalização e da constituição do ego ou do alter-ego, da apresentação do sentido, da vida e do presente na fenomenologia – que era então para mim como o elemento mesmo do pensamento e do discurso, ainda que minha relação com a fenomenologia husserliana fosse também o lugar privilegiado das questões desconstrutoras.[88]

A diferença entre princípio do prazer e princípio de realidade[89] como diferença em desvio, pôr em reserva, leva à conclusão de que todas as oposições no pensamento de Freud são momentos de um desvio na economia da *différance:*

> A diferencia [*différance],* pré-abertura da diferença ôntico-ontológica e de todas as diferenças que sulcam a conceitualidade freudiana, tal como podem, isto não passa de um exemplo, organizar-se em torno da diferença entre o 'prazer' e a 'realidade' ou derivar dela. A diferença entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, por exemplo, não é apenas nem em primeiro lugar uma distinção, uma exterioridade, mas a possibilidade originária, na vida, do desvio, da diferencia (*Aufschub*) e da economia da morte. [90]

Umheimlich, efeito do duplo, jogo inquietante e estranho, onde a barra entre o estranho e o familiar é suspensa e através da qual uma outra lógica se insinua. Lógica da contaminação na qual o familiar, a lei da casa, a economia calculável, é assombrada, desajustada por um outro que, no entanto, não lhe é totalmente estranho. Efeito encontrado, por exemplo, no indecidível derridiano *a vida a morte*, que emerge na leitura desconstrutiva da pulsão de morte. Suspensa a barreira entre vida e morte, a economia da morte cede lugar à economia da *différance* - vida e morte se embaralham, não mais pertencem a pólos distintos e uma desorientação, uma inquietante estranheza se instala.

[87] DERRIDA,J. Freud e a cena da Escritura. In*: A escritura e a diferença*, pp.200/201. Doravante referido como FE(ED).
[88] DERRIDA,J. – *De que amanhã... diálogo*, tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p.205. Doravante referido como DA.
[89] Retornaremos a este tema na seção: A questão de um mais além, no capítulo 3.
[90] FE(ED), p.181

Enfim, a questão mais contundente a se enfrentar no percurso de Freud, aquilo que ele anuncia como um “mais além”: a relação entre princípio do prazer e pulsão de morte, que põe em cena a economia da *différance* como *sistema geral* da economia, comportando a *economia restrita*, “o pôr em reserva” derridiano. Retomaremos estas questões no capítulo sobre o luto. Por ora, queremos apenas sinalizar que Derrida colhe, na economia pulsional freudiana, e em conceitos como *rastro, só-depois, inconsciente, Unheimlich*, *pulsão de morte* a trama da tensão que o interessa, todos eles regidos pela lógica da *différance*.

2.2.4
Différance e uma nova idéia de texto

Para fechar este capítulo - no qual tratamos da indicação primeira do pensamento desconstrutivo, o rompimento com a idéia de origem, e apresentamos a *différance* como deslocamento da diferença para um pensamento que não se refere a uma origem -, gostaríamos de apresentar a idéia de texto que resulta do gesto derridiano. Nesta apresentação, adiantaremos vários temas que serão tratados nos capítulos seguintes.

Na *Gramatologia,* Derrida diz que o advento da escritura traz com ele o afloramento da idéia de *texto* que se impõe à noção de *livro*, tal como sempre a entendemos, ou seja, como uma unidade acabada, que se fecha sobre um sentido, sob a autoridade de um autor, como explicita Kofman: “Livro, totalidade finita e natural que encerra um significado imutável e definitivo num volume fechado: identidade do significado, garantida pela identidade do autor, pela morte, enfim adquirida”.[91] O livro não resiste à força disruptiva da escritura, à lógica da *différance*. Se o momento é de relativa desrepressão, o vir à tona da escritura, da disseminação, traz com ela a necessidade do *texto* como o que sempre esteve recalcado pela fala; acrescenta Kofman:

> Ao livro ele [Derrida] opõe o texto, noção que desarruma a idéia tradicional de *corpus*. Mais de um corpo próprio a um autor. A especificidade do texto como escritura reside no apagamento do nome próprio, na ausência de paternidade: a escritura é sempre já órfã, sempre já parricida.[92]

---

[91] KOFMAN, S. – *Lectures de Derrida.* p.15. Ligeiramente modificada.
[92] Ibidem

A orfandade da escritura garante a perpetuação do texto, sua sobrevida. A questão da morte em Derrida ganha contornos diferentes de todas as abordagens clássicas. Mais ainda, ela subverte esses contornos, pois não pertence à oposição vida/morte, mas ao contrário, vem abalar todo o sistema que tem nesta oposição a sua garantia. A morte empírica, que se sustenta bem nesta dicotomia, leva a uma ilusão de completude que "dissimula a morte que opera sempre já no texto".[93] Esta morte constitutiva[94] abre o texto, desorganiza e impossibilita sua reunião num corpo completo, numa totalidade fechada; ela corrompe seus limites, embaralhando o dentro e o fora, pois é uma dissimetria, uma heterogeneidade que desde sempre, do interior abala a estrutura. Todo texto, como um corpo corrompido que não se abriga sobre a denegação da escritura, comporta um jogo, uma transação, que não se prende mais à lógica da identidade, que se esquiva às repartições seguras de domínios. O texto é uma trama de diferentes textos, de interseções, de textos que se sobrepõem uns aos outros, que se sobre-imprimem, dando lugar a um corpo, como afirma Kofman:

> sem partes próprias nem hegemônicas constituído de enxertos: sem corpo principal. A lógica do texto é alógica: lógica do *graphe* ou do enxerto que apaga a oposição do dentro e do fora, do mesmo e do outro. A operação textual é aquela de um enxerto generalizado cujo movimento infinito não tem mais começo nem fim absolutos.[95]

Em *Torres de Babel*[96], uma discussão sobre a questão da tradução a partir do pensamento de Walter Benjamin, Derrida chama a atenção para uma reversão benjaminiana que aponta no mesmo sentido da posição desconstrutiva, posição que traz a vida e a morte para um campo que não é o biológico, e que permite um pensamento da *sobrevida* a partir do indecidível *a vida a morte:*

> E, segundo um esquema de aparência hegeliana, numa passagem muito circunscrita, Benjamin nos convoca a pensar a vida a partir do espírito ou da história e não a partir apenas da 'corporalidade orgânica'. Existe vida no momento em que a 'sobrevida' (o espírito, a história, as obras) excede a vida e a morte biológica: 'É reconhecendo mais a vida em tudo aquilo que tenha história,

---

[93] Idem, p.16

[94] Insistimos: Esta é a idéia de uma dissimetria radical sem pólo de oposição, que não pode ser apreendida, ou que não se esgota em nenhum esquema opositivo. Dissimetria que é a novidade da desconstrução. Os indecidíveis derridianos se dizem a partir dela, do fato de que ela não tem pólo opositivo. Pensamento que pretende se fazer a partir da desorientação que esta dissimetria instala.

[95] KOFMAN, S. – *Lectures de Derrida,* p.16

[96] DERRIDA,J. – *Torres de Babel*, traduzido por Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Doravante referido por TB.

> e que não seja apenas teatro, que se faz justiça a esse conceito de vida. Pois é a partir da história, não da natureza (...) que é preciso finalmente circunscrever o domínio da vida. Assim nasce para o filósofo a tarefa (*Aufgabe*) de compreender toda vida natural a partir dessa vida, de mais vasta extensão, que é aquela da história'.[97]

A desnaturalização da morte traz a dimensão do *sobrevivente*[98], o qual, diz Derrida, "é um *a priori* – e a morte não mudaria isso em nada".[99] No texto, como sobrevivente, o autor está morto, independentemente de o estar ou não, um argumento que, no contexto da tradução, significa que o texto "original", na condição de sobrevivente, é comandado por uma demanda de tradução como *sobrevida*, por um desejo de complementação, de acréscimo, que o transforma, que o faz crescer. Pois esta é a lei do texto, um *a-traduzir* que o constrange como necessidade de acréscimo, de suplementação:

> Existe o *a-traduzir*. Dos dois lados ele designa e contrata. Ele engaja menos os autores que os nomes próprios na borda da língua, ele não engaja essencialmente nem a comunicar nem a representar, nem a manter um compromisso já assinado, antes de estabelecer o contrato e engendrar o pacto,(...).[100]

Lembramos o efeito de dupla vinculação, dupla injunção da lei:

> Deus lamenta sobre seu nome. Seu texto é o mais sagrado, o mais poético, o mais originário posto que ele cria e se dá um nome, e não fica por isso menos indingente em sua força e em sua riqueza, ele clama por um tradutor. Como em *La folie du jour*, a lei não comanda sem demandar ser lida, decifrada, traduzida. Ela demanda a transferência (...). O duplo *bind* está na lei.[101]

A-traduzir que, vindo de Benjamin, e resultante de uma aproximação do texto pelo viés da tradução, acrescenta-se à lógica da *suplementariedade*, segundo a qual um texto sempre é acrescido, complementado por outro, porque a dissimetria que o constitui impõe, como lei e desejo, a relação com o outro. Lógica de uma experiência que rompe com a referência metafísica a uma *auto-afecção*, pois lembra que a alteridade, o outro, é aquilo mesmo que possibilita o que percebemos como *auto*. Segundo Derrida, para o ser que é capaz de

[97] TB, p.32
[98] O sobrevivente e a sobrevida participam da série inaugurada pelo indecidível *a vida a morte*, que desenvolveremos no próximo capítulo.
[99] TB, p.37
[100] Idem, p.46
[101] Idem, pp.40-41

simbolização, a *relação com a alteridade* se marca ou se inscreve como *auto-afecção*, toda experiência é intervenção do outro:

> Ora, a auto-afecção é uma estrutura universal da experiência. Todo vivente está em potência da auto-afecção. E só um ser capaz de simbolizar, isto é, de auto-afetar-se, pode-se deixar afetar pelo outro em geral. A auto-afecção é a condição de uma experiência em geral. Esta possibilidade – outro nome para 'vida' – é uma estrutura geral articulada pela história da vida e ocasionando operações complexas e hierarquizadas. A auto-afecção, o quanto-a-si ou o para-si, a subjetividade ganha em potência e em domínio sobre o outro à medida que seu poder de repetição se idealiza. A idealização é aqui o movimento pelo qual a exterioridade sensível, que me afeta ou me serve de significante, submete-se ao meu poder de repetição, ao que me parece desde então como minha espontaneidade e escapa-me cada vez menos.[102]

Comandado pela lógica da suplementariedade, todo texto se expõe, se refere a outros, é constituído por pedaços, enxertos de outros textos, não sendo, portanto, um corpo homogêneo, próprio[103]; todo texto, diz Derrida, se constitui numa trama de diferenças que o reenvia a outros, tornando infinita a sua possibilidade de repercussão; neste sentido, a exterioridade ameaça todo texto em seu desejo de unidade, de fechamento; no seu embate com a alteridade, o texto se trama num movimento de desvio e de adiamento de um encontro impossível com o seu pretenso significado. Lógica da *différance* com sua dupla economia: a do jogo restrito, de instituição das marcas, sempre ameaçado por uma demanda de gasto total, de falta total de sentido, de falta total de organização. As marcas instituídas, uma vez instauradas, insistem, e nessa insistência (repetição), formam núcleos de sentido que acabam por requerer uma autonomia que dissimula, que faz esquecer a alteridade pela qual se constituíram. No texto, todas as marcas são rastros deste embate infinito. Deste modo, é importante ressaltar, um texto nunca se fecha, o que nele se inscreve como rastro, por mais que denegado, sempre aponta para uma exterioridade, para um porvir, e constitui, como lembra Bennington, "um apelo a uma leitura sempre por vir":

> Qualquer texto, 'antes' de afirmar ou comunicar o quer que seja, constitui-se num apelo a uma leitura sempre por vir. Nenhum texto pode eleger como necessária alguma leitura particular de si mesmo. (...) Os textos pedem leitura, *clamam por leitura*, mas não por qualquer leitura: eles deixam aberta uma latitude essencial

[102] GR, p.202

[103] Derrida sempre lembra a heterogeneidade dos textos que desconstrói. Por exemplo, a heterogeneidade do texto freudiano que, ao mesmo tempo em que é capaz de perturbar, comover a ordem metafísica, se rende a ela, esmaecendo a virulência de suas próprias proposições.

> de liberdade, que é o que precisamente constitui a leitura *como* leitura, algo mais do que uma passiva decifração.[104]

A idéia derridiana de leitura desconfia da idéia de interpretação, pretendendo que toda intervenção por parte do leitor, que sempre exerce um certo grau de violência, respeite, também o querer dizer do próprio texto. Esta abertura do texto, deste modo entendida, tem que ser uma invenção[105] e não uma interpretação. A desconfiança derridiana em relação à interpretação se deve ao fato de que ela sempre supõe, como afirma Bennington, "alguma fonte subjetiva que se encontra disponível para um 'eu'"[106]. Com a idéia de invenção, Derrida se afasta da implicação de uma subjetividade de onde emanam os significantes que se acrescentam aos significantes dos textos interpretados, ressaltando que, para ele, a invenção, para ser digna deste nome, precisa ser invenção do outro. Cito Bennington:

> A invenção implicada aqui precisa vir de algum outro lugar. Ela não vem *diretamente* do texto, de nenhuma forma simples, ela não vem diretamente de mim em qualquer forma simples. De onde ela vem? Derrida desenvolve um pensamento segundo o qual a invenção, para que seja verdadeiramente inventiva, é, portanto sempre uma invenção *do outro*. O 'outro' aqui significa apenas 'de algum outro lugar'.[107]

Um texto, portanto, nos engaja, com sua demanda de leitura, num lidar incessante com sua abertura, nos comprometendo radicalmente com ela. Inventar é poder se desorientar para que algum evento de leitura se dê enquanto invenção e não interpretação.

Finalmente, nossa intenção nessa seção foi ressaltar como a idéia de texto, em Derrida, constitui uma denúncia da contenção que representa uma fidelidade à divisão fala/escritura, preservada, por exemplo, com o conceito de livro. Faz parte da economia do livro a ilusão de completude, de totalidade e segurança constituída pela autoridade do autor, pela sua assinatura, por um contexto, pelo ideal de comunicação com sua exigência de presença, tanto como presença do emissor, do destinatário ou como a presença de um sentido a ser transportado. Enfim, idéias que confirmam o mesmo, que dizem do *temor* diante da alteridade

---

[104] BENNINGTON, G. – Desconstrução e Ética. In: *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. p.12.
[105] Voltaremos ao tema da invenção na última seção do capítulo final da tese.
[106] BENNINGTON, G. – Entrevista. In: *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida.* p.198
[107] Ibidem.

que põe em xeque todas estas estruturas. O *texto*, em Derrida, acolhe a instabilidade em que se constrói todo texto, toda fala, toda língua, a escritura.

3
Escritura como um novo paradigma

3.1
Sobre a linguagem como conceito metafísico e a elaboração do "conceito" de escritura

Nosso interesse maior, ao longo deste capítulo, é acompanhar o surgimento e o desdobramento da idéia de *escritura* nos primeiros textos de Derrida, nos quais ele busca pontos de apoio em autores que, apesar de compartilharem ainda de uma postura logocêntrica, não se contêm nela e apontam para um *mais além* que excede este limite. Neste sentido, acompanharemos, em cada um desses autores, um aspecto relacionado à idéia de escritura, situando, também, o afastamento e a aproximação de Derrida em relação a eles no que diz respeito à elaboração desta noção.

*

Para Derrida, a desconstrução da origem é inseparável da desconstrução da linguagem - desconstruir a origem significa empreender uma crítica da linguagem. Mas a desconstrução, como já assinalamos, não é um método consciente, um desejo de se desfazer de velhos fundamentos para se organizar em torno de novos centros. Ela é inerente ao movimento da linguagem, a qual, para Derrida, se desconstrói num movimento que lhe é próprio, solicitando o trabalho teórico desconstrutor, que se insere exatamente neste movimento.

Partindo da constatação de que o século XX foi um século onde houve uma inflação e conseqüente crise do conceito de linguagem, Derrida aponta, na eleição deste conceito como horizonte para as mais diversas intenções, uma desvitalização, uma *desconstrução* da própria questão da linguagem, e percebe esta crise como um evento característico da nossa época, como o signo de um movimento que, para se explicitar, reivindica uma outra postura em relação à mesma questão.

> A própria desvalorização da palavra 'linguagem', tudo o que – no crédito que lhe é dado – denuncia a indolência do vocabulário, a tentação da sedução barata, o abandono passivo à moda, a consciência de vanguarda, isto é, a ignorância, tudo

> isso testemunha. Esta inflação do signo 'linguagem' é a inflação do próprio signo, a inflação absoluta, a inflação mesma. Contudo, por uma face ou sombra sua, ela ainda faz signo: esta crise é também um sintoma.[1]

Como sintoma, o transbordamento da linguagem em nossos dias expõe um apagamento, uma exaustão da própria linguagem como conceito centralizador. Aplicada a tudo, ela perde seus contornos e também sua competência e eficácia. Se tudo pertence ao âmbito da linguagem, este âmbito acaba por perder os limites que o resguardam, que o comandam e, por não mais ter limites, acaba por se apagar. Deste movimento desconstrutor de apagamento da linguagem, surge, constata Derrida, a *escritura* como um outro paradigma que a linguagem recalcava.

A *escritura*, até então considerada secundária, mera decorrência ou reduplicação da linguagem, sem poder ou capacidade de questionamento, começa a assumir uma outra dimensão, abrindo a possibilidade de acolhimento de fenômenos não levados em conta, desprezados num universo que se queria comandado pela linguagem. Derrida se interessa por esta abertura para a *escritura*, na medida em que, não sendo uma pura inversão, ela precipita o pensamento ocidental numa crise maior e mais produtora de efeitos do que aquela que uma troca de pólos opostos é capaz de desencadear. Spivak observa como o desejo de postular um centro, um fundamento, uma presença original, se precipita nas oposições hierarquizadas que nos orientam e enformam o pensamento:

> O termo superior pertence à presença e ao logos, o inferior serve para definir seu status e marca uma queda. A oposição entre inteligível e sensível, alma e corpo (...) chega na moderna lingüística como oposição entre sentido e palavra . A oposição entre escritura e discurso tem lugar neste padrão.[2]

Para o desconstrutor, a *escritura* desorganiza toda a estrutura de pensamento que privilegiamos, contaminando-o com uma inquietude, uma perturbação que é aquilo mesmo que tradicionalmente tentamos evitar, recalcar. O conceito de linguagem exerceu um controle sobre o pensamento desde Platão e Aristóteles até os nossos dias, e a abertura para esta outra possibilidade que surge traz consigo a exigência de uma nova postura, de uma nova escuta. A *escritura,* no sentido derridiano, implica um voltar-se para uma alteridade irredutível, para

---

[1] GR, p.7

[2] SPIVAK – *Prefácio*, p. lxviii/lxix.

uma exterioridade impossível de ser aprisionada sob qualquer conceito; e, na medida em que a alteridade habita a escritura, tomá-la como paradigma significa freqüentar a instabilidade. A proposta derridiana consiste em não se precipitar para dar sentido a este evento, mas deixar-se abalar por ele, acolhê-lo; de fato, o movimento desconstrutivo se faz, sobretudo, neste acolhimento, *num movimento de negociação e não de recomposição*.

Para Derrida, o fato de ser 'significante de significante', a tão propalada secundariedade ou decadência da *escritura* em relação à voz, concebida como significante primeiro mais próximo do sentido original, não consiste um entrave, mas lhe confere uma positividade como força desestabilizadora. Na verdade, é esta secundariedade que caracteriza a escritura - o fato dela não ter um *próprio*, de ser um movimento constante, inarredável, sem possibilidade de ancoragem numa origem, numa identidade sempre capaz de domesticar o fluxo de sentido, numa palavra, de ser 'significante de significante' -, que faz dela, da *escritura*, um movimento sem início, sem origem, votado à *disseminação*. Nas palavras de Derrida:

> 'significante do significante' descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como 'significante do significante', arrebata-se e apaga-se a si mesma na sua própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o *início do jogo*.[3]

A crise da linguagem indica, portanto, a passagem para um outro paradigma: a *escritura* até então recalcada passa a se mostrar como algo que "ultrapassa a extensão do conceito de linguagem", e remete ao conceito de jogo, de jogo sem início e sem comando, sobre o qual diz Derrida:

> (...) a escritura é o jogo na linguagem. (...) Este *jogo*, pensado como a ausência do significado transcendental, não é um jogo *no mundo*, como sempre o definiu para o *conter*, a tradição filosófica (...) É pois o jogo *do mundo* que é preciso pensar *primeiramente*: antes de tentar compreender todas as formas de jogo no mundo.[4]

Com as noções de *escritura*, *rastro* e *différance,* Derrida pretende ir além do conceito de linguagem. A partir de Saussure, e até certo ponto com Saussure, ele dá um passo a mais, provocando um desvio na orientação que geralmente

[3] GR, p.8
[4] GR, p.61

caracteriza as críticas a este conceito. Seu ponto de partida é a desconstrução da idéia de signo, com sua oposição entre significado e significante. Derrida desfaz esta oposição, demonstrando – ainda com Saussure – que todo significado é uma ilusão, uma construção, não podendo sustentar, portanto, uma verdadeira oposição ao significante; nesta perspectiva, a linguagem se constitui como uma rede, como um jogo de significantes, no qual o significado foi incluído[5]. Num passo mais radical – ainda com o aval de Saussure –, pelo fato dos significantes só existirem num sistema de relações, não se constituindo absolutamente em si mesmos, mas apenas na relação que mantêm com outros significantes, o que se tem não são significantes, mas relações - *o jogo referencial*. Nada escapa a esta estrutura de remetimento, ao jogo referencial. Jogo, segundo Derrida, não mais entre significantes, mas entre *rastros*, que é como ele nomeia aquilo que, em si, não é coisa alguma, pois só desempenha seu papel em função de outros rastros que não ele mesmo. A noção de *rastro* capta esta idéia de uma ausência total de apoio, de uma estrutura fixa de significação: o rastro aponta apenas para um sistema de referencialidade que, a todo o momento, se desestabiliza, se auto-abala, traduzindo a inquietude daquilo que não se entende mais como o tradicional conceito de linguagem, mas como *escritura*. Diz Derrida:

> Por que rastros? (...) Obviamente, não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão. Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chamá-lo *grama* ou *différance*. O jogo das diferenças supõe, de fato, síntese e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo. (...) Esse encadeamento faz com que cada 'elemento' – fonema ou grafema – constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema.[6]

Derrida define a linguagem como um processo de domesticação da *escritura*, um processo que é, enfatizamos, inerente ao próprio movimento da *escritura,* repressão necessária para se conseguir falar de alguma coisa. Um processo de negação e denegação da ausência de significado para que se constitua algum efeito de sentido, mas um processo que, no entanto, está em constante

[5] Daí a idéia de escritura como "significante de significante". Cito: "Por uma necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.), deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante do significante* – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem". GR, p.8.

[6] POS, p.32

desconstrução, pois a *escritura* em seu movimento pouco suporta as clausuras que a ela se impõem. Incluindo no dentro o fora (o significado que em toda teoria da linguagem acaba por se impor como pólo organizador do discurso), Derrida desorganiza todas as oposições que estruturam o pensamento metafísico, abrindo-as para uma alteridade radical que não habita nenhum fora, e que é captada como esta falta de apoio, de garantia, que faz da *escritura* um movimento sempre em expansão, movimento da *différance*: "Arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças."[7]

Tomando como referência a afirmação de Derrida na *Gramatologia* de que "é com a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença"[8], tentaremos, a seguir, situar a importância do conceito de signo no âmbito da sua discussão sobre a escritura.

*

A argumentação inicial da *Gramatologia* diz respeito à denúncia do etnocentrismo, do logocentrismo, do fonocentrismo e do falocentrismo que caracterizam a tradição metafísica. O privilégio dado à voz, ao logos como índice da presença a si do sentido, impõe e organiza esta tradição em torno da idéia de verdade. O desejo de verdade comanda o ocidente, desejo da palavra plena, que só se manifesta através do discurso falado, quando o sentido e a voz, o pensamento e a voz, se dão numa relação supostamente sem resto. Desejo de uma tranqüilidade sonhada na transparência do sentido. Desejo que denega a violência que o habita – o recalque da escritura. Desejo reativo à violência da escritura[9]. Toda uma complexidade que a desconstrução denuncia e pretende habitar. Derrida denuncia ainda o etnocentrismo de todas as teorias da linguagem, que só levam em conta as linguagens fonéticas, e, neste sentido, percebe a escritura na sua subordinação à *phoné.*

A exaustão do conceito de linguagem não determina o seu fim, mas expõe a clausura de uma época. Segundo Derrida, foi o privilégio da *phoné*, privilégio

---

[7] Idem, p.21
[8] ED, p.233
[9] Há uma violência que habita a escritura que o logos tenta aplacar, domesticar, constituindo-se nessa violência.

que se deu como um caminho que não se podia evitar, que impôs como necessidade o pensamento da origem. Ouçamos:

> O sistema do 'ouvir-se falar' através da substância fônica - que se *dá* como significante não-exterior, não-mundano, portanto não-empírico ou não-contingente – teve de dominar durante toda uma época a história do mundo, até mesmo produziu a idéia de mundo, a idéia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não universal, o transcendental e o empírico, etc.[10]

Ao desejo de origem, de fundamento, de garantia, corresponde o desejo de verdade como presença plena, desejo que se encontra numa idéia de ciência que inviabiliza pensar a *escritura* como tal, já que esta contesta justamente a verdade como ideal. Pensar a escritura, diz Derrida, significa romper com aquilo em torno do qual sempre nos organizamos, significa habitar o perigo, se expor a um futuro que tem a forma da monstruosidade, do desconhecido, na medida em que rompe com a serialidade, com a linearidade na qual nos encontramos sempre absortos: a linearidade que naturalmente se apresenta quando conhecemos a origem responsável por uma descendência esperada e reconhecível. Linearidade onde o desejo de fundamento admite apenas a substituição de conceitos norteadores, num aprofundamento cada vez mais rigoroso de uma mesma lógica: a lógica da *presença*.

Com a *escritura* passamos a lidar com um futuro que não se deixa antecipar, pois que ele não tem um passado ao qual se reportar (um *presente passado*). O rompimento com a idéia de origem nos lança num *passado absoluto*, porque completamente silencioso. Afirma Derrida:

> Esta passividade é também a relação a um passado, a um desde-sempre-lá que nenhuma reativação da origem poderia plenamente dominar e despertar à presença. Esta impossibilidade de reanimar absolutamente a evidência de uma presença originária, remete-nos, pois, a um passado absoluto. É isto que nos autorizou a denominar rastro o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente.[11]

Se não há origem, é impossível antecipar, calcular o futuro. E o futuro que não podemos calcular está sempre *por vir*, como irredutibilidade do movimento da escritura, da *différance*. A afirmatividade – e não positividade - da escritura se encontra no seu movimento de pura remissão, onde o sentido (de um texto) não

---

[10] GR, p.9
[11] GR, p.81

tem nunca uma origem para a qual possa retornar, mas apenas a promessa de um significado futuro que jamais se fará presente. Esta é a idéia de *disseminação*, que pode, no pensamento derridiano, ser um outro nome para a *escritura*. Disseminação e não polissemia, pois ela, a escritura, nada tem a ver com a idéia de uma riqueza ou profusão de sentidos que sempre poderiam fazer o caminho de volta, tomando como garantia uma fonte primeira. A disseminação traduz a *escritura* como uma vocação louca da linguagem, como a possibilidade de perdição sem volta, como a promessa que ela é, em permanente renovação. A idéia de disseminação, portanto, nos permite pensar uma desorientação que explode e se pulveriza numa infinidade de encaminhamentos: ela confirma que não há origem para o signo, ou melhor, para o *rastro* derridiano.

O pensamento metafísico, como já dissemos, se faz através do jogo de oposições, sendo a oposição fala/escritura, segundo Derrida, aquela que amarra todas as outras, fazendo, portanto, com que o conceito de signo tenha um papel fundamental. O desconstrutor sempre deixou claro como este pensamento opositivo implica uma hierarquização, onde um dos lados da oposição domina e comanda o outro. Na teoria da linguagem, a fala, o significante fônico, é entendido como o que se encontra mais próximo do significado, do sentido, e que sempre esteve no comando. E é através do conceito de signo que podemos questionar esta oposição que caracteriza todas as teorias da linguagem. A passagem de signo para *rastro***,** em Derrida, resulta deste questionamento. Na *Gramatologia*, é através de Saussure que ele faz esta passagem, advertindo que, mesmo entre os conceitos que marcam e comandam uma época, é sempre possível haver uma abertura por onde se vê "um brilho de além clausura". O conceito de signo, ao mesmo tempo que determina o pensamento ocidental como um logocentrismo e um fonocentrismo, abre para a sua desconstrução. Como?

3.2
Derrida e Saussure: para além do signo

De acordo com Derrida, o pensamento de Saussure segue a tradição que tem início em Platão e Aristóteles, passando por Rousseau, para vir a se redizer no nosso tempo, sem conseguir, no entanto, evitar as brechas por onde se insinua a *escritura*. Uma tradição que "se estreitava ao redor do modelo da escritura

fonética e da linguagem de palavras",[12] e que, segundo Derrida, encontra em Aristóteles a sua referência exemplar. Derrida cita Aristóteles: "Os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas, os símbolos das palavras emitidas pela voz".[13] Para o filósofo grego, a *phoné*, está imediatamente próxima dos *estados da alma*, os quais refletem as coisas por uma semelhança natural. Assim, o logos, como uma primeira convenção, guarda um caráter especial por sua proximidade àquilo que reflete naturalmente as coisas. Os estados da alma são tão naturalmente o reflexo das coisas que muitas vezes, em Aristóteles, ele é esquecido, apagado, um esquecimento, uma supressão, que tem como efeito o fortalecimento do vínculo entre as coisas e a voz. Neste contexto, a escritura será sempre secundária, terá sempre um caráter representativo, será sempre aquilo que "fixa signos que se ligam a signos".

A idéia de signo guarda desde sempre o caráter de derivação, tanto na palavra falada quanto na escrita. Porém, o que assistimos em toda a tradição ocidental, é que, na fala, o predicado de derivação, de secundariedade, é velado pela proclamada proximidade entre, por exemplo, a voz e os estados da alma, em Aristóteles, *entre a voz e o significado, em Saussure*. O ouvir-se falar (o sujeito reflexivo afetando-se a si mesmo), a proximidade da voz com o sentido apaga o significante fônico conferindo uma ilusão de presença imediata do sentido, uma ilusão que, diz Derrida, é a condição da verdade como o valor supremo da metafísica. O apagamento do signo na voz delega a qualidade "secundária" e "derivada" apenas para a escritura.

Derrida nos mostra na *Gramatologia*, e em todos os textos do início da sua trajetória, a potência do discurso de rebaixamento da *escritura*. Ser derivada implica em ser rebaixada, pervertida e perigosa, pois que tem o poder de desviar o sentido, distanciando-o da sua fonte, da sua origem: o discurso falado. Esta mesma postura quanto à derivação da escritura é preservada pela lingüística moderna. Saussure também se refere à escritura como algo perverso, subversivo, que tenta impor suas regras à linguagem. Porém, alerta Derrida, é com o conceito de signo estabelecido por Saussure que se evidencia a exaustão da manutenção apaziguadora da dicotomia fala/escritura. Derrida nos leva a acompanhar o

[12] GR, p.37
[13] GR, p.37.

lingüista na sua desestabilização do conceito tradicional de signo, exigindo, no entanto, um ir além de Saussure.

A *Gramatologia* destaca dois aspectos positivos da crítica saussureana "ao padrão do significado transcendental". Primeiramente, Saussure se afasta da tradição ao reunir, no conceito de signo, o significado e o significante como duas faces de uma mesma produção, afirmando o caráter convencional, arbitrário, de todo signo. O segundo aspecto se reporta à questão da *diferença*, estrutural à idéia de significante. Citamos Duque-Estrada:

> Com *a trama de diferenças* que o próprio conceito de significante supõe, abala-se também o suposto vínculo estreito entre o significado e a sua expressão fonética, como se neste vínculo residisse um traço universal da linguagem. Abre-se, com isto, a possibilidade de vir a se afirmar a própria trama diferencial de 'significantes' (com aspas, já que nada são fora desta trama diferencial), que constitui a formalização, ou seja, a articulação de 'significantes' em sua referencialidade pura e simples, anterior ao substancialismo (ideal) do significado e (material) do significante.[14]

Há uma heterogeneidade própria ao signo, onde a ordem do significante nunca é contemporânea da ordem do significado, mas há, sobretudo, um desejo de presença, a "inelutável nostalgia da presença" apontada por Spivak e à qual já nos referimos, que leva a uma violenta recomposição através da declaração de que o signo "traz sempre a presença do significado". Nas palavras de Spivak:

> Uma maneira de satisfazer a paixão pela unidade é dizer que, no interior do signo fônico (...) não há estrutura de diferença; e esta não-diferença é sentida como presença a si [*self presence*] no silencioso e solitário pensamento do *self*. Este é um argumento tão familiar que, poderíamos aceitá-lo prontamente, se não pararmos para pensar sobre ele. Mas se o fizéssemos, notaríamos, que não há razão necessária para que um som particular deva ser igual a um 'pensamento ou coisa'; e que este argumento se aplica mesmo quando se fala silenciosamente consigo mesmo. Saussure estava assim obrigado a indicar que o significante fônico é tão convencional quanto o gráfico.[15]

O pensamento saussureano convive com duas formas de violência: a violência da exposição da alteridade que habita o signo, e o recalque violento desta mesma alteridade ao repetir a tradição, perpetuando a hierarquia entre fala e escritura. Segundo Derrida, por ainda estar preso ao conceito de *signo*, Saussure não pode levar ao extremo aquilo que o seu pensamento possibilita. O lingüista,

[14] DUQUE-ESTRADA, P.C. – *Derrida e a escritura,* p.21
[15] SPIVAK, *Prefácio*,p.xvi. Ligeiramente modificada.

então, confirma a tradição dando continuidade ao desejo de *presença*. Daí a necessidade de ir além de Saussure.

Quando se questiona sobre o signo, o lingüista leva em questão apenas a palavra falada, onde o pensamento e o som se vinculam perfeitamente, serenamente; a escritura, que perturbaria esta ligação, é excluída. Com o propósito de definir o objeto da lingüística, de circunscrever seu campo para efetivá-la como ciência, Saussure - seguindo toda a tradição que o sustenta -, só leva em conta a escritura fonética, aquela sobre a qual a lingüística pôde mesmo se instaurar. Sendo língua e escritura dois sistemas distintos, a segunda tem a função, apenas, de representar a primeira. Como um duplo da voz, a escritura fonética pode ser posta, com segurança, no exterior do campo que pretende estabelecer. Com esta decisão, Saussure, segundo Derrida, tem como objetivo preservar a integridade do "sistema interno da língua". Mas o que complica um pouco as coisas é o fato que, mesmo na exterioridade do sistema, a escritura não pode ser deixada de lado. Como técnica perigosa, "ferramenta imperfeita", ela persiste ameaçando o sistema. É como um alerta a esta ameaça que Saussure se refere à escritura, sempre tentando neutralizar seu poder de perturbação, de inquietação; o seu mal viria, justamente, da sua exterioridade que ameaça a integridade do sistema. No entanto, adverte Derrida:

> é quando não lida com a escritura que Saussure libera o campo de uma gramatologia geral. Aquilo que foi definido como o fora da linguagem é sua primeira e íntima possibilidade. Então no discurso saussuriano se inscreve: a própria escritura como origem da linguagem.[16]

É interessante - observa Derrida – perceber como a secundariedade da escritura é o que leva à sua exclusão e, com isto, a transformá-la em eterna ameaça, naquilo que deve ser neutralizado para assegurar o bom funcionamento do sistema. O caráter derivativo, desvio da presença, declinação, queda, sempre figura o mal, a desordem.[17] Mas para a desconstrução, é importante lembrar, o que vem de fora só é perigoso por que já habita o dentro, não há uma fronteira tão rigorosa que garanta esta oposição, e este é o verdadeiro perigo impossível de excluir. Há contaminação do fora no dentro, de modo que nenhuma postura reativa, de exclusão, pode aí ter sucesso. Essa contaminação, do dentro pelo fora,

---

[16] GR, p.53. Ligeiramente modificada.
[17] Já falamos desta violência inerente à estrutura hierárquica da oposição, lembrando também seu efeito moralizador.

compromete toda hierarquia, embaralhando o original (fonte) e o derivado e, conseqüentemente, toda orientação do pensamento, privando-o da segurança das oposições.

Quanto ao perigo, é melhor imaginar que ele vem de fora, mas é a partir do dentro mesmo que ele tem lugar. Por isso, o processo desconstrutor, vale a pena lembrar, não é um gesto consciente, que nasce de uma vontade, mas aquilo que insidiosamente habita a linguagem e a impulsiona.

Toda uma postura de cunho moral se apresenta quando se trata de proteger-se da ameaça do que vem de fora, lembra o desconstrutor. Assim se mostra o repúdio à *escritura*, presente desde Platão e renovado na lingüística moderna. A tradição ocidental alinha o verbo ao logos, ao sopro, ao espírito e afasta a escritura associando-a à matéria sensível, à exterioridade artificial, à vestimenta, ao disfarce, à técnica perversa que contamina a língua.

Saussure, ao mesmo tempo em que é o lingüista "do arbitrário" do signo, fala sempre de um *liame natural* entre sentido e som, de "uma *natureza* das relações entre signos lingüísticos e signos gráficos". A idéia de liame natural, contradizendo a tese da arbitrariedade do signo, é o que mantém a subordinação da escritura à fala, e as supostas tentativas da primeira se impor à segunda são vistas como "pecados", como rupturas com o natural. Diz Derrida:

> Este liame natural do significado (conceito ou sentido) ao significante fônico condicionaria a relação natural subordinando a escritura (imagem visível, diz-se) à fala. É esta relação natural que teria sido invertida pelo pecado original da escritura: 'a imagem gráfica acaba por se impor à custa do som...e inverte-se a relação natural'.[18]

Derrida aponta como a moralidade é sempre requisitada quando se trata de um não delineamento claro das fronteiras. Para ele, o que ameaça a linguagem é a sua própria violência denegada no jogo das oposições. Para a tradição, com seu desejo de unicidade, de transparência e verdade, é impossível conviver sem limites bem definidos, pois deste modo, percebida como vinda de fora, a ameaça parece menos violenta, mais possível de ser enfrentada: "uma armadilha artificial dissimulada na natureza". Artifício da técnica contra a espontaneidade de um logos sempre presente a si. Derrida pontua: Se a tese do arbitrário do signo tem que conviver com *o liame natural entre som e pensamento*, a *relação natural*

---

[18] GR, p.43

entre o signo fônico e o signo gráfico é repudiada no momento mesmo em que se coloca.

O signo como convenção deveria proibir a distinção entre signo lingüístico e signo gráfico. Se todos os signos são considerados imotivados, como pensar uma hierarquia entre eles? Como pensar um liame natural entre voz e significado? E, diz Derrida, se escritura significa *inscrição*, *fixação de uma instituição imotivada*, todo *signo é escritura*. Este espaço de possibilidade de inscrição, instituição, emissão de signos, é o que a desconstrução nos traz como *escritura*. Na desconstrução, só podemos pensar em instituição se pensarmos inscrição - *espaçamento* que se abre na possibilidade da marca. Derrida:

> A escritura não é signo do signo, a não ser que o afirmemos, o que seria mais profundamente verdadeiro, de todo signo. Se todo signo remete a um signo, e se 'signo de signo' significa escritura, tornar-se-ão inevitáveis algumas conclusões, que consideraremos no momento oportuno.[19]

A tese de arbitrário do signo abole também a possibilidade do signo ser imagem de alguma coisa: o grafema não pode ser uma imagem do fonema e o próprio do signo é não ser imagem.

3.3
Derrida e Nietzsche: para além da metáfora

> É impossível desconhecer mais a virulência do pensamento nietzschiano. (...) Nietzsche *escreveu* o que escreveu. Escreveu que a escritura – e em primeiro lugar a sua – não está originariamente sujeita ao *logos* e à verdade.[20]

Na *Gramatologia*, Derrida evoca a radicalização que os conceitos de *interpretação, perspectiva, avaliação* e *diferença* recebem no contexto do pensamento nietzschiano, isto, afirma, porque ele não permaneceu

> *simplesmente* (junto com Hegel e como desejaria Heidegger) na metafísica, [o pensamento nietzschiano] teria contribuído poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro, em qualquer sentido em que seja entendido. A leitura e portanto a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações 'originárias' (...) com respeito a um sentido que elas não teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que portanto não seria uma verdade

---

[19] GR, p.52

[20] Idem, pp.23-24

significada no elemento original e na presença do *logos*, como *topos noetós*, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística.[21]

Derrida propõe a existência de uma teoria da linguagem como a chave para a leitura da obra de Nietzsche, isto porque a abordagem nietzschiana da linguagem solapa, incontestavelmente, as certezas e dogmas da metafísica. Neste sentido, Derrida faz retornar o Nietzsche que não pensa a linguagem enquanto meio de significação, de revelação da verdade da coisa à qual ela se refere, mas que defende o seu caráter metafórico, impróprio. Para Nietzsche, a linguagem é um processo de tradução de uma mensagem para outra, não tendo nenhuma verdade supra-sensível a ser atingida; como explica em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*[22], a produção metafórica é localizada já no nível da percepção da excitação nervosa: "O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em som."[23] Deste modo, para Nietzsche, qualquer sensação já é metafórica, tudo já é, de saída, figurativo:

> Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova. (...) Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neves e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem.[24]

O caráter metafórico da linguagem a situa como um artifício num mundo de artifícios. Há um componente ardiloso que a linguagem guarda para sempre, que é a marca do seu nascimento ambíguo. Todas as linguagens são metafóricas, inadequadas, se pensamos adequação como dizer a essência da coisa.

A apreensão da linguagem como metafórica determina todo o pensamento nietzschiano. O homem, para perceber o mundo, cria imagens, sendo, neste sentido, um animal metafórico e dissimulador, sendo a linguagem um lugar de luta (a retórica), arte retórica de sedução e persuasão. Se não há nada anterior à metáfora, não há origem, mas há, ressalta Nietzsche, o *esquecimento* da experiência primitiva, singular, que a criou. E é a partir deste

---

[21] Idem, pp.22-23

[22] NIETZSCHE, F. – *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral*. In: *Nietzsche – Vida e Obra*, traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1983, pp. 43-52.

[23] Idem, p.47

[24] Ibidem

esquecimento que pode ser criado o conceito que permite uma regularidade, uma normatização. Para Nietzsche, o princípio de identidade é convencional, posterior à multiplicidade, esta sim, primária. Ele nasce de uma necessidade de identidade, de uniformização, que determina o sacrifício da multiplicidade:

> Todo conceito nasce por igualação do não igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza houvesse algo, que fosse 'folha', uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas (...), mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.[25]

O esquecimento é correlato da atividade metafórica, é ele que permite, para além da experiência singular, a generalização do conceito; é do esquecimento do metafórico que nasce o desejo de verdade:

> Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade.[26]

Se o *próprio* da linguagem é o metafórico, o que interessa a Nietzsche são as figuras da retórica, os *tropos*, entendidas como paradigma mesmo da linguagem; o caráter não expressivo desta suspende a necessidade de se pensar um próprio para ela. O importante são os deslocamentos que denotam suas quebras, e não o fato de expressar. Se a linguagem, antes, tirava sua autoridade do próprio, é esta autoridade mesma que Nietzsche vem questionar.

Em *Nietzsche et la Métaphore*[27], Sarah Kofman afirma que a atividade metafórica faz uma unidade com a atividade da vontade de potência. O que está em jogo é a substituição em Nietzsche de *metáfora* por *perspectiva*, substituição que, segundo Kofman, ocorre a partir de *Humano demasiado humano*, e que possibilitará uma outra abordagem da essência, do próprio. Se à metáfora ainda corresponde um resquício metafísico, pois ela se define como oposição ao *próprio*, prestando contas, portanto, à lógica binária (à oposição próprio/impróprio), com a idéia de interpretação, Nietzsche se distancia de vez

---

[25] Idem, p.48
[26] Idem, p.49
[27] KOFMAN, Sarah - *Nietzsche et la Métaphore. Paris: Galilée,* 1984.

deste jogo, propondo uma nova cena para se apreender a linguagem. O valor desta substituição é reforçar a metáfora como *texto*, produto de uma perspectiva singular, *interpretação* que põe um sentido, de afirmação ou de negação. O importante é ser sentido imposto por uma *vontade*, e não mais referido a uma essência do mundo, a um próprio.

O que nos interessa aqui é sublinhar este afastamento em relação à pretensão de uma essência que não se refira à afirmação de uma vontade determinada: "Atribuir metaforicamente um próprio é se conferir pelo mesmo gesto a propriedade da coisa".[28] Como explicita Kofman, com este gesto, Nietzsche afasta a idéia de um texto original do qual os textos humanos são interpretações, e passa a trabalhar com a hipótese da vontade de potência, segundo a qual cada *texto* é produto de uma vontade que se afirma e que se impõe através do domínio de outras interpretações: "... todo desejo tende a impor suas avaliações como absolutas, tende a dominar, é 'filósofo'".[29] Assim, colocar a questão da essência, questão primária da filosofia, já é impor uma interpretação. Ainda em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral,* Nietzsche nos diz a propósito da verdade:

> O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas e enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu de que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.[30]

Spivak, em seu já mencionado prefácio, comenta como Derrida partilha tanto da desconfiança nietzschiana a respeito do valor de verdade "... do sentido e do ser, do 'sentido do ser', do conceito de (...) significado primeiro"[31], quanto da idéia de que o discurso filosófico como discurso formal, retórico, figurativo seja algo a ser decifrado. Porém, Derrida não é Nietzsche, e se afasta deste, explicita Spivak, quando reconhece que estender tão vastamente a metáfora pode, simplesmente, fazer dela o nome do processo de significação, e não mais potência

---

[28]Idem, p.122
[29] Ibidem
[30] NIETZSCHE, F. - *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.* p.48.
[31] SPIVAK – Prefácio, p.xxii.

crítica deste mesmo processo; diz ela ainda: "Seria mais aceitável se Nietzsche tivesse posto metáfora, figuração, interpretação ou perspectiva (...) 'sob rasura'".[32]

Sustentar a metáfora como potência crítica, equivale, em Derrida, a não denegar a relação desta com a morte. Em *A Mitologia Branca*[33], esta relação é enfocada para sinalizar como o processo metafórico, como desvio, torção, aponta para uma cisão original, determinando uma origem que não se diz mais como "coincidência da presença e do acontecimento inicial"[34], mas como impossibilidade mesma desta coincidência. A metaforicidade, como condição de produção de sentido, reconhece este como desde sempre secundário, efeito de um desvio original que o corta da fonte, ou melhor, onde a fonte é esta secundariedade mesma. Citamos Derrida:

> O sentido próprio deriva da derivação. O sentido próprio ou o sentido primitivo (...) não é simplesmente a fonte mas o efeito deportado de um rodeio, retorno ou desvio. Aparece em segundo em relação aquilo a que parece dar origem, para aí medir um desvio e uma partida. A própria fonte constitui o efeito daquilo pelo que passa (como) sendo a origem.[35]

Na origem, o que há, portanto, não é um sentido, um significado transcendental, mas sim alteridade radical, *morte* - como ausência para além de qualquer efeito de presença -, e a esta morte original - que escapa à oposição vida/morte, pois não há nada que lhe anteceda - responde o processo de significação, processo essencialmente denegatório da ausência que o requisita, inebriante na sua sedução de plenitude. Derrida, lembrando a morte como origem, morte que dá a vida, pinta com cores mais sombrias a afirmatividade nietzschiana. Embora haja uma violência original tanto no desconstrutor quanto no filósofo da vontade de potência, em Derrida, a violência "corta a 'obra' da sua fonte e imprime-lhe a partir daí uma duração de *sobrevida*[36]necessariamente *discreta* e *descontínua*".[37] A vida não se impõe mais como valor primordial, mas é apenas *sobrevida* no seu comércio eterno com uma origem que nunca se apresenta.

---

[32] Idem, p.xxiv. Ligeiramente modificado.
[33] DERRIDA,J. – A Mitologia Branca a metáfora no texto filosófico. *In: Margens da Filosofia.* Doravante referido como MB(MF)
[34] MB(MF), p.378
[35] Idem, p.363
[36] Grifo meu.
[37] MB(MF), p.361

Gostaríamos, no entanto, de precisar que as reservas derridianas a Nietzsche não se estendem ao abalo que o seu pensamento impôs à questão do sujeito e da consciência, comovendo e desestruturando toda certeza metafísica. Principalmente, para o pensador da *différance*, sem Nietzsche, e este é o ponto que damos relevância, a questão do texto como nos é imposta atualmente não seria possível. A vontade de potência como pulsão de apropriação, impulso para conquistar, dominar, tornar conhecido, se impõe, explica Spivak, como "... um processo de constante deciframento-figuração, interpretação, significação através da aparente identificação".[38]

3.4
Derrida e Austin: para além da comunicação

Em *Assinatura Acontecimento Contexto*[39], conferência pronunciada em 1971 em Montreal, num evento que tinha como tema *a comunicação*, Derrida atravessa os textos de Condillac, Husserl e Austin para questionar o conceito de comunicação, que encerra o ideal de comunicar "um conteúdo determinado, um sentido identificável, um valor descritível"[40], um ideal que indica a vinculação da comunicação com o campo da semiótica, da linguagem e do simbólico. O desconstrutor lembra a polissemia guardada no termo *comunicação* justamente para mostrar que ele abre um "campo semântico que, precisamente, não se limita à semântica, à semiótica e menos ainda à lingüística".[41] Escutemos:

> Aqui, um recurso pelo menos provisório à linguagem ordinária e aos equívocos da língua natural ensina que se pode, por exemplo, *comunicar um movimento* ou que um abalo, um choque, um deslocamento de *força* pode ser comunicado – entendemos: propagado, transmitido. Diz-se também que lugares diferentes ou distantes podem comunicar-se entre si por tal passagem ou tal abertura. O que se passa então, o que é transmitido, comunicado, não são fenômenos de sentido ou de significação. Não se trata, nesses casos, nem de um conteúdo semântico ou conceitual, nem de uma gravação semiótica, menos ainda de uma troca lingüística.[42]

---

[38] SPIVAK, Prefácio, p.xxiii.
[39] DERRIDA, J. – Assinatura Acontecimento Contexto. *In: Limited INC.*, traduzido por Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1991, p.11, doravante referido como AAC. Este texto foi primeiro publicado em *Margens da Filosofia*. Optamos por ter como referência o texto que se encontra em *Limited INC*.
[40] AAC. p.11
[41] Idem, p.12
[42] Idem, p.12

O “alargamento” da idéia de comunicação, para além do âmbito da linguagem, dita o interesse derridiano pela teoria do filósofo inglês John Austin - *Teoria dos atos de fala* -, onde a comunicação é entendida como um *deslocamento de forças*, como uma *operação que produz um efeito*. Alargamento que rompe com a ligação privilegiada da comunicação com o campo do sentido, e, portanto, com a lingüística. Em *Assinatura Acontecimento Contexto*, mais especificamente, veremos que, tomando a asserção clássica da idéia de *escritura* como *meio de comunicação*, Derrida vai abalar a tradicional relação escritura/comunicação, vinculando-as de um modo tal que a primeira (estrutura grafemática em geral) se impõe, como afirma, como o *meio* mesmo onde “efeitos de comunicação semântica poderão ser determinados como efeitos particulares, secundários, inscritos, suplementares”.[43] A escritura, como extensão da linguagem oral, é tradicionalmente definida como um meio de comunicação que tem, como especificidade, que ser estabelecida na ausência do destinatário. Esta ausência que qualifica a escritura é, para a desconstrução, aquilo mesmo que possibilita todo signo, toda marca. Queremos ressaltar, de imediato, que é a escritura - com a ausência do destinatário, com o fato de supor de início esta ausência e ser isto mesmo o que a efetiva -, que abre e aponta vigorosamente para a desconstrução do ideal comunicativo, com o seu desejo de presença, transparência e univocidade de sentido; desejo que partilham tanto os que identificam comunicação com transmissão de sentido, quanto teorias como a de Austin, a qual, escapando do âmbito lingüístico (do sentido), não escapam, no entanto, do ideal de presença, de consciência total. Deste modo, a escritura deixa de pertencer ao âmbito da comunicação, e é no *campo geral da escritura*, de uma *grafemática geral*[44], que podemos falar de *efeitos de comunicação*. Derrida resume assim seu projeto:

> (Assinalo aqui entre parênteses que, nesta comunicação, vai se tratar, já se trata do problema da polissemia e da comunicação, da disseminação – que oporei à polissemia – e da comunicação. Num momento, um certo conceito de escrita não poderia deixar de intervir, para se transformar e, talvez, para transferir a problemática.)[45]

---

[43] Idem, p.13
[44] Nesta mesma seção retornaremos à questão do grafema, adiantamos que o grafema é uma marca sem origem.
[45] AAC, p.12.

A tese de *Assinatura Acontecimento Contexto* pode, ainda, ser sintetizada assim: a polissemia do termo comunicação sofre uma redução sempre que ela é definida, apropriada[46] por um determinado contexto. São muitos os contextos em que se pode entendê-la, como, por exemplo[47], o acesso entre coisas distante(uma ponte que comunica as duas margens de um rio), transmissão de energia, propagação de um abalo, deslocamento de forças, como comunicação de um movimento, comunicação de débito ou de culpa. Derrida, contudo, pretende desconstruir a própria idéia de comunicação, para além da sua apreensão por um certo contexto, e, além disso, é a idéia mesma de contexto que passa a ser questionada por ele. Também aqui encontramos o problema da sua redução. Há um "conceito rigoroso de contexto"? Podemos completamente determinar seus limites? Para o desconstrutor, um contexto não pode ser completamente determinável, "saturável", e esta indeterminação teria um efeito duplo: o primeiro, apontar para a insuficiência teórica do próprio conceito e o segundo, promover a inversão que percebe a comunicação como apenas um efeito no *campo geral da escritura*. Vejamos como.

Derrida elege o Condillac do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* como representante da perspectiva tradicional (que entende comunicação como transporte de um sentido unívoco) porque, como diz, "uma reflexão *explícita* sobre a origem e a função da escrita (...) organiza-se aqui num discurso filosófico que, desta vez, como toda filosofia, pressupõe a simplicidade da origem, a continuidade de toda derivação, de toda produção, de toda análise, a homogeneidade de todas as ordens".[48] A escritura, segundo esta perspectiva, constitui apenas uma *extensão* da comunicação oral e gestual e é no fato de ser *extensão*, de estar distanciada da fonte e, portanto, do sentido, que reside o seu "mal". Derrida chama a atenção para a idéia de *extensão* que importa na suposição de um espaço homogêneo no qual a transmissão do sentido é possível sem nenhuma interferência ou afetação, a não ser por algo da ordem de um acidente. Os limites que se imporiam, aqui, à comunicação, seriam apenas de espaço e de

---

[46] A questão da apropriação leva ao que mais nos interessa nesta tese. O deslocamento derridiano para um pensamento da escritura se faz pela sustentação de que toda apropriação é uma operação que deixa um resto inapreensível. Este resto não permite que nenhuma apropriação se feche, desenhe com segurança os seus limites. Isto que não é assimilável é outro em relação ao movimento de apropriação; isto resiste e instiga o desejo; isto resiste a toda interiorização, a todo pertencimento. A questão de um luto impossível invade o pensamento.
[47] *Cf.* Dicionário Houaiss de língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001
[48] AAC, p.14.

tempo. O desconstrutor ressalta como esta mesma lógica tradicional de abordagem da escritura como comunicação derivada persiste na concepção austiniana, na medida em que ela, mesmo produzindo o deslocamento para fora do âmbito da semiologia ou da lingüística, preserva ainda o ideal de transparência e univocidade de sentido, com a hierarquização que tal ideal impõe. No tocante ao lugar que a escritura ocupa, a *teoria dos Atos de Fala* não promove nenhum efeito renovador, desrecalcante. Ao contrário, a violência que é sempre exercida sobre a escritura se renova[49]. Em Austin, como ainda veremos nesta seção, a escritura é um parasita da linguagem ordinária.

Mas voltemos a Condillac, em cuja obra, afirma Derrida, a escritura está subordinada à "autoridade da categoria da comunicação". Escrevemos porque temos algo a comunicar - as nossas idéias, os nossos pensamentos, as representações -, e inventamos o meio para fazê-lo: a escritura. Neste sentido, comunicação e expressão se associam à representação: "O caráter representativo da comunicação escrita - escrita como quadro, reprodução, imitação de seu conteúdo – será o traço invariante de todos os progressos por vir".[50] Como especificidade da escritura, como meio de comunicação, o lingüista francês destaca a ausência do destinatário: *escrevemos para alguém que não está presente*. Derrida vai ressaltar que se há ausência, ela é também do emissor – Condillac não se refere a ela -, que abandona o seu texto a uma destinação sem controle e à produção de efeitos, no seu percurso, que não podem ser restituídos a nenhuma fonte, a nenhuma origem. Derrida conclui que a ausência - com todas as implicações ligadas a ela, implicações que, enfatiza, participam da estrutura mesma da linguagem -, não é discutida por Condillac. Nele, afirma Derrida, uma concepção clássica de ausência se impõe enquanto:

> modificação contínua, uma extenuação progressiva da presença. A representação *supre* regularmente a presença. Mas, articulando todos os momentos da experiência enquanto ela está engajada na significação ('suprir' é um dos conceitos operatórios mais decisivos e mais freqüentes que operam no *Ensaio* de Condillac), essa operação de suplementação é exibida não como ruptura da presença mas como reparação e modificação contínua, homogênea, da presença na representação.[51]

---

[49] Violência sobre a escritura como estratégia de evitar a violência da escritura: força disruptiva que rompe qualquer limite; contenção de violência que engendra e perpetua todas as violências.
[50] AAC, p.16
[51] Idem, pp.16-17

Derrida afirma que Condillac, assim como todos os ideólogos franceses, aborda o signo "como uma representação da idéia que representa a coisa percebida"[52], a comunicação como o veicular de uma "representação como conteúdo ideal (o que se chamará o sentido), e a escritura como uma espécie dessa comunicação geral".[53] Deste modo, entrevê-se que a abordagem de Condillac é toda ela atravessada por uma ausência.

É pelo questionamento desta ausência, apenas indicada pelo lingüista, que Derrida atravessa seu texto para explorar o que nele não é enfrentado. Há uma originalidade na ausência que especifica a escritura? Uma originalidade em relação à ausência que todo signo já comporta? Esta ausência que especifica a escritura é a que caracteriza o próprio signo? Como diz Derrida: "... é preciso que a ausência do campo da escritura seja de um tipo original, se se quer reconhecer alguma especificidade quanto ao signo escrito".[54] Se a ausência que a escritura testemunha é a mesma que caracteriza todo signo, a escritura apenas expõe aquilo que é estrutural a toda marca, *expõe o que o signo dissimula: a ausência.* A escritura, portanto, abre um campo ditado pela sustentação de uma relação com uma ausência. Campo que, para Derrida, é o do rastro inscrito, do grafema, da marca enquanto irrupção da alteridade. A escritura não seria mais uma espécie de comunicação, mas nomearia todo o campo do signo, qualificado agora por esta relação com a alteridade. Campo de uma grafemática geral, para pensá-la, Derrida diz ser necessário se voltar para o discurso clássico para caracterizar a ausência que este discurso só reconhece no âmbito restrito da escritura entendida em seu sentido tradicional. Continuamos.

A escritura avança sem a presença do destinatário. Para a desconstrução, a escritura *requer* a ausência do destinatário, pois uma escritura que só é legível na presença do destinatário não seria propriamente escritura: só a *ausência absoluta* do destinatário faz com que a escritura tenha sua função: ser legível, repetível, *iterável*. A idéia de que todo discurso pode ser retirado do seu contexto *original* e continuar a ser legível vem justamente esvanecer esta concepção de originalidade do contexto. Sendo assim, a escritura evidencia uma ausência radical que está

---

[52] Idem, p.18
[53] Ibidem
[54] Ibidem

sempre dissimulada na fala. Só esta ausência permite a sua legibilidade enquanto tal (repetibilidade), constituindo-se, portanto, como uma escritura. Mais do que isto, a ausência do emissor e o fato do discurso funcionar mesmo fora do seu contexto original participam igualmente desta mesma lógica. A repetição (legibilidade) vinculada a uma "ausência radical"[55] e não a uma presença é o que constitui a *iterabilidade* de uma escritura, sua legibilidade, sua repetibilidade.

Em outros termos, a *iterabilidade* é a repetição mesma enquanto tal fora do padrão da presença. Numa palavra, o que o conceito de *iter* quer dizer é que o originário é a repetição e não uma presença repetível: *a repetição é originária.* Iterabilidade constitutiva da marca[56], que diz aquilo que a qualifica enquanto marca, a sua *repetibilidade*. Há, portanto, sempre já repetição, pois a legibilidade não é devedora de nenhum significado transcendental, exterior e assegurador da significação, mas sim do *código*[57] que estrutura todo discurso.

Toda escritura, diz Derrida, é regulada por um código e nenhum código é secreto, posto que guarda, sempre, a possibilidade de ser repetido, de suas marcas serem identificadas. A morte do destinatário se inscreve "na própria estrutura da marca", do *rastro*. Daí que toda estrutura de significação, toda marca, guarda esta ausência como o que a possibilita. Assim para a desconstrução, a ausência deixa de ser uma característica específica da escritura - no sentido tradicional do termo - , para se afirmar como um traço estrutural da escritura mesma, para além do conceito de linguagem. O que há é escritura, o que há são rastros; rastros, sempre de uma alteridade que não se confunde com uma alteridade presente alhures. A "morte" (ausência radical) do destinatário acompanha a morte do emissor. Assim, para Derrida, os traços que são reconhecidos como peculiares à escritura são generalizáveis, não só "para todas as ordens de 'signos' e para todas as línguas em geral, mas até, para além da comunicação semiolinguística, para todo o campo

[55] Escrito entre aspas, pois não é uma modificação da presença - ela é melhor entendida como rastro, que escapa à oposição presença/ausência. Esta ausência derridiana situa o tema da alteridade radical.

[56] Como veremos, existe uma relação intrínseca entre iterabilidade e marca. A marca não é a representação originária, mas é uma instância grafemática que sinaliza a efetivação da repetição. Rastro.

[57] Para enfatizar o caráter primeiro da repetição em relação ao conteúdo semântico, Derrida chama de código todo e qualquer texto (toda estrutura de significação) legível e reconhecível enquanto tal. O código permite um tratamento dos textos fora da ilusão do significado transcendental.

daquilo que a filosofia chamaria de experiência ou de experiência do ser: a dita 'presença'."[58]

Que traços são esses que fazem parte de qualquer determinação clássica do conceito de escritura? Derrida os apresenta: em primeiro lugar, a permanência[59] e *iterabilidade* para além do sujeito, e, em segundo lugar, uma *força de ruptura*, uma força que é a própria estrutura da escritura. Em outras palavras, trata-se da ruptura com o contexto original, já que, enquanto marca, ela funciona, isto é, mostra-se repetível, desde o início, fora do seu pretenso contexto de origem. A escritura, irrompendo, rompe com seu contexto, ou seja, com "o conjunto de presenças que organizaram o momento de [sua] inscrição".[60] No momento em que se escreve, desloca-se do contexto - por isso pode ser repetida -, e a escritura se encontra em "deriva essencial". Em terceiro lugar, Derrida acrescenta a questão do "espaçamento que constitui o signo escrito". *Espaçamento* como surgimento das marcas, das lacunas entre elas, do entre que as separam numa cadeia contextual, espaçamento também como separação da marca de qualquer referente: "de todas as formas de referente presente (passado ou vindouro, na forma modificada do presente passado ou por vir), objetivo ou subjetivo".[61] O espaçamento é a irrupção[62] da marca e não a lacuna como negatividade. Estes predicados estão presentes em toda forma de linguagem, constituem qualquer linguagem e mesmo qualquer experiência. Para Derrida a possibilidade estrutural de romper com qualquer referente, qualquer significado, qualquer contexto, faz de toda marca "um *grafema*". *Grafema* é a marca sem origem, uma alteridade que se marca sem reportar a nada a não ser à cadeia, à trama diferencial que a acolhe; marca iterável, repetível, sempre e já para além de seu pretenso contexto de origem, mas cuja identidade não é uma unidade consigo. Citamos Derrida:

> Essa possibilidade estrutural de ser cortada do referente ou do significado (logo, da comunicação e seu contexto) parece-me fazer de toda marca, mesmo oral, um

[58] AAC, p.21.
[59] É importante ressaltar que esta permanência (motivo de discussão com Searle que a confunde com presença) chamada *restance* por Derrida fala de um resto que há em toda comunicação, já que esta é originalmente dividida, cindida. Isto que resta é o que permite a repetição. Assim esta permanência não tem a ver com presença, mas com aquilo que escapa motivando toda comunicação. *Restance* e iterabilidade são indissociáveis.
[60] AAC, p.21. É neste sentido que, para Derrida, toda marca é sempre re-marca.
[61] Idem, p.22
[62] Este tema da força de ruptura será retomado quando falarmos da escritura no texto freudiano, ainda neste capítulo.

> grafema em geral, isto é, como vimos, a restância não-presente de uma marca diferencial cortada de sua pretensa 'produção' ou origem. E eu estenderia mesmo essa lei a toda 'experiência' em geral, se for assente que não há experiência de *pura* presença, mas somente cadeias de marcas diferenciais.[63]

Para elaborar melhor esta questão – da iteração, da marca, da citação – Derrida se volta para a problemática colocada pelos performativos. Em *AAC*, ele se volta para a teoria austiniana dos *atos de fala* percebendo-a como uma abordagem da comunicação que transgride a definição que a entende enquanto transporte de sentido, para pensá-la como "*teoria geral da ação"*. Para o filósofo analítico, a linguagem deve ser abordada como uma forma de ação. Sua *teoria dos atos de fala* se afasta da semiótica e da lingüística, ao definir estes atos como operações que produzem um efeito. Comunicar, segundo esta perspectiva, diz Derrida, "é deslocar uma força pelo impulso de uma marca".[64] A problemática dos performativos possibilitará ao desconstrutor demonstrar como a questão da fonte, da origem, é uma exigência estrutural de toda teoria da comunicação, mesmo quando esta situa seu campo não mais circunscrito ao da lingüística ou da semiologia, como no caso da teoria dos atos de fala. O pensamento derridiano se desvia desta tendência: *a desconstrução da origem abala toda e qualquer idealização da comunicação*.

Austin distingue duas dimensões em nossos enunciados. A dimensão constatativa é aquela dos enunciados, verdadeiros ou falsos, através dos quais dizemos alguma coisa, descrevemos uma realidade. E a dimensão performativa é, como explica Danilo Marcondes, a dos enunciados "através dos quais alguma coisa é feita, isto é, enunciado e ato coincidem, se identificam, são indissociáveis".[65] Interessa, a Derrida, esta distinção que define os performativos como atos que não se referem a nada que esteja fora da linguagem - ao contrário dos constatativos que, ao descreverem coisas, se submetem "à autoridade do valor de verdade" -, como atos que operam sobre uma situação transformando-a, os performativos não transportam sentido ou significado, se afastando, como explicita Derrida, da problemática da verdade tanto como adequação quanto como

---

[63] Idem, pp.22-23
[64] Idem, p.26
[65] MARCONDES, Danilo – *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2000, p.19

desvelamento. Os performativos, não podendo ser verdadeiros ou falsos, são felizes (bem-sucedidos) ou infelizes (fracassados) na sua realização.

Austin, porém, ao constatar que a dimensão performativa se verifica em todo ato de fala, substitui a teoria dos performativos pela *teoria dos atos de fala*, que aborda os enunciados, considerando-os, explica Marcondes, como um todo, "examinando sua estrutura enquanto ato, que decompõe em: ato locucionário, ato ilocucionário e ato perlocucionário".[66] Marcondes explicita esta classificação:

> Assim por exemplo, ao enunciar a oração 'Eu prometo x' eu pratico um ato locucionário ao me utilizar de certa oração da língua portuguesa com sentido e referência determinados para praticar o ato ilocucionário de prometer x, e isto por sua vez poderá agradar ou contrariar a pessoa a quem a promessa foi feita – este será então o efeito perlocucionário da promessa.[67]

O ato locucionário é essencialmente lingüístico, o ilocucionário é o *ato propriamente dito* e o perlocucionário é o resultado não convencional de certo ato ilocucionário.[68] Dois elementos constituem os atos lingüísticos: o *significado*, que pertence ao locucionário, elemento essencialmente lingüístico, e a *força ilocucionária*, que "forma o núcleo do ato ilocucionário, sendo assim um dos elementos centrais para a compreensão da linguagem como ação".[69] É importante destacar o caráter *convencional* dos atos de fala, aqui especificamente, do ato ilocucionário. Como diz Austin: "Devemos notar que o ato ilocucionário é um ato convencional: um ato realizado em conformidade com uma convenção".[70] Neste sentido, para que haja comunicação é necessário que os atos se dêem num contexto regido por determinadas regras, convenções, valores sociais, e na sua efetivação eles produzam efeitos convencionais. Afirma Marcondes: "Além disso é preciso considerar estes atos de fala como ações estratégicas visando determinados resultados, tendo determinados efeitos e conseqüências convencionais e relacionando-se com determinados valores e interesses".[71]

---

[66] Idem, p.19
[67] Idem, pp.19-20
[68] Idem, p.19
[69] Idem, p.20
[70] AUSTIN, JL. – *Quando Dizer é Faze*. Traduzido por Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre, RS: Artes Médicas Sul, 1990, p.92
[71] MARCONDES, D. – *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. p.34.

Voltemos ao texto derridiano, mais precisamente ao momento no qual ele chama a atenção para as dificuldades que Austin encontra para desenvolver a sua teoria. Dificuldades que, diz, "parecem ter uma raiz comum":

> Austin não levou em conta o que na estrutura da locução (logo, antes de toda determinação ilocutória) já comporta esse sistema de predicados que chamo de *grafemáticos em geral* e embaralha, por isso, todas as oposições ulteriores de que Austin buscou em vão fixar a pertinência, a pureza, o rigor.[72]

Derrida valoriza o deslocamento austiniano em direção a uma teoria da comunicação que abre para uma teoria da força, da ação, para além da centralidade do sentido, mas quer indicar como a sua teoria ainda se mantém dentro da visão tradicional, na medida em que recai no ideal de transparência e evita a divisão, a cisão, como possibilidade mesma de comunicação. Não ter em conta a *iterabilidade* de toda marca leva a uma tentativa de eliminar, contornar, controlar toda possibilidade de malogro. Vejamos como.

Derrida começa por destacar a importância do *valor de contexto* na teoria dos atos de fala. Nesta teoria, a determinação exaustiva do contexto é o que permite a avaliação dos fracassos destes mesmos atos, fracassos sempre ligados a um dos elementos do contexto. A idéia de *contexto total* (saturado) tem na *consciência* um de seus elementos principais: "a presença consciente da intenção do sujeito falante à totalidade do seu ato locutório".[73] Segundo Derrida, é este elemento – "a presença consciente da intenção"- que, mesmo não sendo um sentido que tenha um referente numa coisa ou num estado de coisa anterior, faz Austin retornar àquilo de que se afastara: a comunicação performativa se aproxima pela valorização da intenção consciente do sujeito, pela valorização de um contexto total e saturado, da idéia tradicional de comunicação, que se estrutura a partir do campo da linguagem, do simbólico, como transporte de um significado, de um sentido. A intencionalidade do sujeito consciente presente a si no ato locutório, definindo este ato como uma "comunicação de um sentido intencional", instala uma cena onde o *valor de presença* se impõe mais uma vez, cena onde não há resto, pois a presença implica em que nada escape, onde, diz Derrida, nenhuma

[72] AAC, p.27
[73] Idem, p.28

polissemia foge “ao horizonte da unidade de sentido”.[74] A intencionalidade é, então, o valor que organiza e centraliza esse campo total, que é regido por um desejo de presença plena.

Derrida sinaliza outros momentos nos quais Austin compartilha a mesma postura da tradição filosófica, com a qual quis romper. Exemplo disto é o gesto - característico desta tradição – de, ao destacar a possibilidade de uma condição estrutural, denegar esta condição, tratando-a como da ordem do acidental. Novamente, a clássica oposição essência/acidente assume uma nova roupagem em Austin. Isto fica claro quanto ao reconhecimento da possibilidade de fracasso como pertinente a *todo* enunciado performativo[75], um risco, uma possibilidade, que em vez de ser examinado na sua *condição estrutural* é destacado apenas como acidente. Acidente que pode ser excluído para não contaminar a pureza das situações estudadas.

> Além do proferimento das palavras chamadas performativas, muitas outras coisas em geral têm que ocorrer de modo adequado para podermos dizer que realizamos, com êxito, a nossa ação. (...) Em tais casos não devemos dizer de modo geral que o proferimento seja falso, mas malogrado. Por esta razão chamamos a doutrina das *coisas que podem ser ou resultar malogradas*, por ocasião de tal proferimento, de doutrina das *infelicidades*.[76]

O filósofo da linguagem não enriquece seus achados com este traço que, no entanto, reconhece como estrutural. Ao contrário, sua teoria o circunda, delimita, numa tentativa de se proteger dele e das mudanças que ele implicaria.

O mesmo acontece no tratamento dado à convenção - condição de todo ato performativo -, na sustentação de que todo ato convencional, “ato que tem o caráter de um rito ou de uma cerimônia”, está exposto ao fracasso. Porém, só é destacada a convencionalidade que caracteriza as circunstâncias que envolvem um ato ilocutório, deixando-se de lado a convenção que estrutura “a própria locução”. A convencionalidade, sem a qual não haveria locução, não participa da análise austiniana, mas apenas a convenção que situa um determinado ato ilocutório. É deste modo que, pontua Derrida, o filósofo da linguagem despreza tudo o que tem

---

[74] Ibidem

[75] “(...) parece evidente que a infelicidade é um mal herdado por todos os atos cujo caráter geral é ser ritual ou cerimonial, ou seja, por todos os *atos convencionais*”. (AUSTIN, JL. *Quando Dizer é Fazer*, p.34)

[76] AUSTIN, JL. – *Quando Dizer é Fazer*, p.30

a ver com o *arbitrário do signo*, despreza a questão do *rito,* questão que é a mesma da iterabilidade e citabilidade da marca, enquanto estruturante da marca. A vinculação da convenção com o contexto (no ato ilocutório) faz retornar sempre a questão da presença, enquanto a convenção, o rito ligado ao código, expõe toda comunicação ao risco da disseminação. Em Austin, reiteramos, a idéia de risco e fracasso não é tomada no seu valor de estrutura, de *lei*, apesar do fato de que esta possibilidade é dada a todo ato. Aprisionar esta possibilidade na oposição sucesso/fracasso[77] é tomá-la como derivada, ao passo que deixar-se trabalhar mais profundamente por esta oposição levaria, afirma Derrida, a uma análise e elaboração mais geral da estrutura da locução "que evitaria essa alternância sem fim da essência e do acidente".[78] Mas Austin repudia esta teoria geral. Exclui esta possibilidade, principalmente quando, e aqui se localiza o maior interesse derridiano, exclui a possibilidade que tem todo ato performativo de ser citado[79], e define essa possibilidade como eventualidade, anormalidade, agonia da linguagem, parasitismo. Exclusão feita com furor. Situações que são parasitas dos quais devemos nos desviar. Citamos Austin:

> Compreensivelmente a linguagem, em tais circunstâncias, não é levada ou usada a sério, mas de forma parasitária em relação a seu uso normal, forma esta que se inclui na doutrina do *estiolamento* da linguagem. Tudo isso fica excluído de nossas considerações. Nossos proferimentos performativos, felizes ou não, devem ser entendidos como ocorrendo em circunstâncias ordinárias.[80]

O conceito de linguagem ordinária deixa de lado, portanto, estes casos, entendidos como parasitas que seriam anomalias da linguagem: atos de fala proferidos num contexto de 'faz de conta', de ficção, como o teatro, a poesia e o solilóquio. Os enunciados performativos são entendidos como os que são pronunciados nas situações ordinárias de discurso, nas quais o risco está excluído

---

[77] "Os proferimentos performativos, exatamente por serem atos realizados, não estão sujeitos à verdade ou à falsidade, mas a "condições de felicidade", que explicam seu sucesso ou insucesso". (MARCONDES. Prefácio: *Quando Dizer é Fazer*, p.12)

[78] AAC, p.30

[79] O tema da citação é o tema da iterabilidade, da repetibilidade, do enxerto. Para Derrida, uma marca tem que poder ser citada para além de seu contexto de instalação, senão não seria uma marca. Toda marca ao se produzir já se põe como possibilidade de repetição, de criação de novos contextos. Divisão estrutural que dentro da visada derridiana atesta a capacidade de sobrevida de uma marca para além do seu contexto de surgimento. A este tema se vincula o tema da espectralidade da marca. Ao surgir, ela já é assombrada por sua divisão, errância, possibilidade infinita de disseminação.

[80] AUSTIN, JL. – *Quando Dizer é Fazer*, p.36

(daí a preocupação constante em definir bons e maus contextos, contextos sérios e não-sérios), risco que, para Derrida, é condição de possibilidade de qualquer discurso. Austin, por expulsar o risco, se perfila ao lado dos que tratam a *escritura* como parasita da linguagem, como afirma Derrida: "É também como um 'parasita' que a escrita foi sempre tratada pela tradição filosófica, e a aproximação aqui não tem nada de casual".[81]

Derrida pergunta: "que significaria uma linguagem ordinária, definida pela exclusão da própria lei da linguagem?"[82]. Pela exclusão do risco como lei da linguagem? Para ele, aquilo que Austin exclui como exceção, a citação (cena, poema, solilóquio), só é possível por uma citabilidade geral que é própria da linguagem e excluí-la significa deixar escapar aquilo mesmo que Austin elegeu como seu objeto, a linguagem ordinária em busca de "uma determinação teleológica e ética" da linguagem.

Mesmo em relação às situações de sucesso de um performativo, quanto à sua possibilidade de produzir-se, Derrida se pergunta: "um enunciado performativo seria possível se uma duplicação citativa não viesse cindir, dissociar por si mesma a singularidade do evento?"[83] Este "produzir-se" traz um questionamento sobre o estatuto do *acontecimento* em geral, estatuto que é regido por uma estranha lógica, a lógica da divisão, da *iterabilidade*. Como um enunciado poderia ser bem sucedido se sua forma não pudesse ser repetida, identificada? A iteração é condição de possibilidade e de impossibilidade para todo enunciado - ela o possibilita, ao mesmo tempo em que o interdita como "enunciado puro", único, com a intenção de significação presente ponta a ponta. Austin afirma que há uma "pureza relativa" dos enunciados, mas, para Derrida, tal "pureza relativa" é interior à iterabilidade geral.

Derrida se recusa a tratar a oposição enunciados-citações e enunciado-eventos singulares, pois para ele interessa a cadeia de marcas iteráveis a partir da estrutura de iteração, que é a estrutura mesma da locução; no dizer de Derrida, "a intenção que anima a enunciação nunca estará presente a si mesma e a seu conteúdo, de ponta a ponta".[84] Como a intenção já é repetição, a iteração introduz uma ruptura essencial na locução e, neste sentido, um conceito de linguagem

[81] AAC, p.31
[82] Ibidem
[83] Idem, p.32
[84] AAC, p.33

ordinária não poderia mais excluir o "não-sério", pois que esta exclusão denunciaria uma intromissão artificiosa naquilo mesmo que se pretende total, ou seja, um *contexto saturado.* É neste sentido que Derrida afirma: "uma inconsciência estrutural habita o contexto".[85]

Esta inconsciência, a "ausência irredutível da intenção", leva à estrutura grafemática geral de toda "comunicação"; tal estrutura, iterável, aberta à alteridade é, para a desconstrução, a "condição de possibilidade" dos efeitos de comunicação, o espaço geral onde estes se tornam possíveis, e não, como deseja Austin, a diferença, a ausência de consciência, de intenção como desvios de um *campo total organizado pela intencionalidade*.

Como conclusão deste texto, Derrida expõe a tarefa da desconstrução: em primeiro lugar, afirma que estamos num momento de desenvolvimento de uma *escritura geral*, onde a palavra, a consciência, o sentido e a presença são apenas efeitos. Em segundo, afirma que a noção de escritura, ao intervir na comunicação, provoca uma expansão do campo semântico, que não mais diz respeito a uma polissemia - que ainda pertence à intenção hermenêutica -, mas sim a uma disseminação. Em terceiro lugar, fixa o conceito de *escritura* apostando no antigo nome, apesar do deslocamento que ele sofreu. Enfim, insistir neste conceito de escritura é, como afirma, "dar a tudo que se representa, nas operações de desconstrução, a oportunidade e a força, o *poder* da comunicação".[86]

3.5
Derrida e Husserl: para além da volta às coisas mesmas

Em *A voz e o fenômeno*[87] Derrida problematiza a proposta de Husserl de "determinar uma forma de pensamento 'puro', que seria simultaneamente a origem e a essência de todo discurso científico rigoroso"[88], um pensamento que abriria a possibilidade de uma reconstrução ideal da ciência, motivação primeira do projeto fenomenológico. Tornar a filosofia uma ciência rigorosa consiste em

[85] Ibidem
[86] Idem, p.37
[87] DERRIDA, J. – *A Voz e o fenômeno*. Traduzido por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, doravante referido como VF.
[88] DELACAMPAGNE, CHRISTIAN – *História da filosofia no século XX*. Traduzido por Lucy Magalhães. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p.77

lhe dar um solo seguro, estável, e para isto é necessário vencer muitos obstáculos. A fenomenologia, com o seu método de questionamento e com sua proposta de "volta às próprias coisas", se apresenta como a possibilidade de estabelecimento de uma "filosofia primeira", livre dos impedimentos que até então impossibilitaram sua realização.

O projeto fenomenológico, segundo Derrida, pretende questionar a metafísica para estabelecer-se *como tal*. Uma nova metafísica, esta sim, assentada sobre terreno seguro, com um horizonte ampliado para abarcar não apenas a esfera científica, mas o campo do sentido em geral. Que armadilha se esconde neste projeto? Repetir o objetivo da metafísica, buscando re-situá-lo a partir de um rigor maior, não guardaria ainda, na própria repetição, a impossibilidade que o fez fracassar? Citamos Derrida:

> A forma mais geral de nossa questão é assim prescrita: será que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? (...) mas se a forma *fenomenológica* dessa vigilância já não estará comandada pela própria metafísica? (...) A idéia do conhecimento e da teoria do conhecimento não é em si metafísica?[89]

Para Derrida, a pureza buscada pelo fenomenólogo, como fundamento para o conhecimento, é um impossível que se abriga e tensiona este pensamento. A análise derridiana recai principalmente sobre a questão da "significação e da linguagem em geral", questão que já no início do percurso de Husserl testemunha a divisão, a *auto-contestação* que esta trajetória guarda em si. Derrida vai interrogar "o conceito fenomenológico de signo" que, para ele, concentra a contradição do empreendimento husserliano. Como se sabe, Husserl pretendia, com a fenomenologia, construir uma ciência sem pressupostos, e para o seu desenvolvimento partiu da distinção entre signos de expressão e signos de indicação. E é nesta distinção mesma que podemos localizar a intervenção desconstrutora de Derrida, para quem o pensamento fenomenológico se funda, sim, sobre uma pressuposição, sobre a pressuposição metafísica da *presença* doadora originária. A presença, em Husserl, seria a forma mais refinada concebida pela metafísica. No entanto, este pensamento ao levar tão longe a questão da presença, num processo de reversão, se auto-contesta através do próprio

[89] VF, pp.10-11.

argumento da presença: como garantir a presença de um sentido originário, se o signo que o expressa é, como todo signo, repetição? Presença e repetição se embaralham, se contaminam, abalando a consolidação do ideal fenomenológico.

Colocando rapidamente a questão derridiana: se o pensamento "puro" é apreendido através de signos que o exprimem, a idéia de *origem pura*, pretendida por Husserl, fica comprometida, já que o signo é, por definição, desde sempre, secundário. Há um embaralhamento entre origem e signo que provoca deslocamento do que é a origem, e que Derrida não pretende deixar escapar. É verdade que o fenomenólogo tenciona, com a definição que dará de signo, ultrapassar esta contradição, mas, segundo Derrida, o que Husserl acaba por nos apresentar é uma origem não pura do pensamento, que não pode evitar a conclusão desconstrutora de que não há origem simples.

Para Husserl, linguagem é expressão de sentidos e como tal ela se dá em dois níveis: o nível empírico das *indicações*, e o nível lógico das *expressões*. Signo é sempre signo de alguma coisa, mas isso não que dizer que ele *expresse* sempre. As *indicações* são signos que não exprimem nada, pois não transportam sentidos: estando comprometidas com a facticidade, elas perdem em idealidade e, portanto, não podem oferecer certeza. Elas constituem o discurso comunicativo, cuja essência é a *motivação* que une dois juízos na ausência da certeza lógica. Nelas, o sentido está sujeito a engano; nas palavras de Bennington: "o sentido não está *expresso* em tais signos, que não são produto de atos *doadores* de sentido. As indicações *dizem* talvez alguma coisa, mas não *querem* dizer nada, não têm um querer-dizer."[90]

A *expressão*, por sua vez, é o querer-dizer, expressão pura do sentido, e é nela que repousa o interesse de Husserl. O sentido tem a ver com o lógico, com a idealidade pura do que é dito, mas, lembra Derrida, "o signo discursivo e, por conseguinte, o querer-dizer, está *sempre* emaranhado, agregado a um sistema indicativo"[91] - o que não acontece com a indicação (que se apresenta sem estar vinculada à expressão); isto poderia levar a se pensar a expressão como uma espécie do gênero da indicação, mas Husserl contesta esta idéia dizendo que há expressões absolutamente não dependentes da indicação, expressões que se dão na

[90] BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. – *Jacques Derrida,* Traduzido por Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p.53
[91] VF, p.28.

presença a si da consciência, no monólogo interior que guarda o sentido na sua pureza. Nele, a palavra cumpre seu destino, se supera apresentando o sentido diretamente (a palavra na sua empiricidade desaparece). No solilóquio, o que há é uma comunicação imaginária comigo mesmo, numa voz interior que preserva a idealidade do signo, que não se compromete com a facticidade determinada pelo uso da face física do signo, e não indica nada. Na imaginação, de acordo com Husserl, um signo falado ou impresso é evocado, mas ele não existe; no monólogo interior, só existe significação, expressão, e não comunicação, indicação; nele, a consciência se intui a si mesma. O essencial para a expressão é *a intenção de significação*; se ela for preenchida por uma intuição, a unidade fenomenológica se completa. Esta unidade é a estrutura de um ato intencional que se expressa, onde intenção de significação e o objeto querem dizer a mesma coisa. O interesse do fenomenólogo não recai sobre o objeto, mas sobre a estrutura intencional que expõe este objeto, os fenômenos são as próprias estruturas intencionais. A expressão *expressa o mesmo que se repete sempre*, e que oferece ao sujeito da expressão uma vivência imediata do sentido, ou seja, da verdade. Neste contexto, a expressão se faz por uma voz sem palavras.

Retomamos a questão, tal como formulada por Bennington: "Não se pode manter o privilégio da presença com a necessidade da repetição: esse privilégio é, no entanto, constitutivo da metafísica".[92] Nem a distinção proposta por Husserl consegue superar esta condição, já que toda concepção de signo implica necessariamente a possibilidade de sua repetição, como explicita novamente Bennington:

> Todo signo, para ser um signo, deve presumir uma possibilidade de repetição (iterabilidade). Por causa dessa possibilidade, a apresentação presente do sentido pela expressão está, de início, habitada ou *assombrada* por sua repetição. Sua reprodução ou sua representação são sempre possíveis.[93]

A apresentação presente do signo pela expressão, a experiência do presente vivo – "a piscadela do instante" – já tem uma anterioridade e uma posteridade que corroem o argumento do presente vivo - ela está desde sempre habitada pela repetição; daí, a própria idéia de origem pura é que vai ser

[92] BENNINGTON, G. *Jacques Derrida.* p.55
[93] Idem, p.54

questionada, contestada e desconstruída por Derrida. Como garantir a idealidade do sentido, sua repetição, se é esta mesma, a repetição, que põe em dúvida a sua pureza? Para Derrida, o signo faz esvanecer a diferença entre origem e repetição, entre apresentação e repetição, presença e ausência, em nome de uma diferença prévia, fundamento sem conteúdo, o processo mesmo de diferenciação, de divisão (*différance*). Deste modo, entramos no âmago da questão derridiana. A origem, o originário, não é a presença plena que se dá à intuição, mas, antes, a própria diferença, o que vale dizer, de outro modo, que essa presença já se coloca num regime de *différance* e, deste modo, a origem só aparece pelo suplemento de um signo; numa palavra, só há origem quando há repetição. Nunca temos acesso "àquilo" que é inicial - o "aquilo" nunca existe em primeiro lugar; desde o início o "aquilo" já é repetido. Enfim, o que é primeiro é a repetição.

Assim, se Husserl pensa a linguagem, fundamentalmente, em termos de expressão de sentidos, para Derrida, ela é o campo de tensão entre presença e ausência, ela é o lugar que guarda a diferença radical. Para ele, o pensamento de Husserl é metafísico porque parte de uma pressuposição sem pensar o signo mesmo; ora, para a desconstrução, o signo produz a filosofia, produz a pergunta: "o que é?", e, portanto, escapa à própria filosofia. Derrida recoloca a questão do signo, sem o qual não há idealidade; para ele, não há como dissociar realidade e idealidade, sendo a linguagem o indiscernimento destas duas dimensões:

> Ora, há razões para crer que, na linguagem, a representação e a realidade não se acrescentam aqui ou ali pelo simples motivo de que é impossível, em princípio, distingui-las rigorosamente. E não há, sem dúvida, razão para dizer que isso se produz *na* linguagem. A linguagem, em geral, *é* isso. Apenas a linguagem.[94]

Retomemos a questão: A noção de presença é o que preside a diferença entre os signos. Se a comunicação, tal como Husserl a entende, é de essência indicativa, é, como afirma Derrida, "porque a presença do vivido de outrem é recusada à nossa intuição originária. Cada vez que a presença imediata e plena do significado for subtraída, o significante será de natureza indicativa".[95] Já no caso da expressão, em Husserl, diz Derrida,

[94] VF, pp.58-59
[95] Idem, p.48

> a expressividade pura será a pura intenção ativa (espírito, psique, vida, vontade) de um *bedeuten* que anima um discurso, cujo conteúdo (*Bedeutung*) estará presente. Presente não na natureza, já que só a indicação tem lugar na natureza e no espaço, mas na consciência.[96]

Na comunicação, no índice com suas "saídas" na natureza, no espaço, perde-se a presença a si do sentido, uma perda que, diz Derrida, "é o processo de morte que opera no signo"[97] e, ressalta, que logo que "outrem aparece, a linguagem indicativa – outro nome da relação com a morte – não se deixa mais apagar"[98]. A linguagem indicativa implica a relação com a morte, relação com o outro enquanto não presença; cada vez que o outro se impõe implica na perda do presente vivo, e, portanto, o outro, enquanto morte, se substitui ao sentido vivo. Alteridade e morte se requisitam e constituem a impureza da expressão. Assim diz Derrida, para reduzir a indicação na "linguagem e reconquistar, enfim, a pura expressividade, é preciso suspender a relação com outrem"[99]. A idealidade pura da expressão depende, portanto, do recalque da morte, do recalque da relação com o outro, pois ela se sustenta como presença viva do presente, na medida em que só um presente vivo como "ponto-fonte", "pode assegurar a pureza da idealidade, isto é, a abertura da repetição do mesmo até o infinito".[100] Porém, continua Derrida, "essa determinação do ser como idealidade se confunde de maneira *paradoxal* com a determinação do ser como presença"[101]. Vejamos como:

> A relação com a presença do presente como forma última do ser e da idealidade é o movimento pelo qual eu transgrido a existência empírica, a factualidade, a contingência, a mundanidade etc. E, para começar, a *minha*. Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é abrir-me para o saber de que em minha ausência, além da minha existência empírica, antes do meu nascimento e depois da minha morte, o *presente é.* [102]

Derrida conclui que a relação com a minha morte é o que possibilita o signo, e é esta mesma relação que se oculta e se denega na defesa do ser como presença, como idealidade enquanto que constitui a "possibilidade absoluta de repetição". A metafísica, determinando o ser como presença, dissimula a relação

[96] Idem, p.49
[97] Ibidem, p.49
[98] Ibidem, p.49
[99] Ibidem, p.49
[100] Idem, p.63
[101] Ibidem
[102] Ibidem. Grifo meu.

com a morte que produz toda significação. A idealidade, possibilidade de repetição, só pode ser suposta a partir da relação com a morte e da abertura para a alteridade que esta mesma morte impõe: *iterabilidade*. Do mesmo modo, diz, "só uma relação com a minha-morte pode fazer aparecer a diferência infinita da presença".[103] O *rastro*, e não mais o *signo,* permeia e possibilita, a partir de uma abertura para a morte, a negociação infinita, a repetição infinita em *différance* que é a escritura ("nome usual de signos que funcionam apesar da ausência total do sujeito, para além de sua morte ...").[104]

A relação com a morte é anterior a tudo, afirma Derrida. Esta relação impõe um "ir para" que nunca se concretiza. Se a relação com a morte é o que precede e possibilita todas as ordens, a redução mais extrema não leva à interioridade como lugar da expressão mais pura de sentido, como pretende Husserl, mas sim à dispersão onde o sentido explode no não-sentido e na possibilidade de todo e qualquer sentido. *Disseminação*, abolição de qualquer regência por um significado transcendental.

3.6
Derrida e Freud: para além do substancialismo do sentido

> O que é um texto e que deve ser o psíquico para ser representado por um texto? Pois se não há nem máquina nem texto sem origem psíquica, não há psíquico sem texto. Qual deve ser enfim a relação entre o psíquico, a escritura e o espaçamento para que uma tal passagem metafórica seja possível, não apenas nem em primeiro lugar no interior de um discurso teórico mas na história do psiquismo, do texto e da técnica?[105]

A citação acima introduz nossa leitura do texto de Derrida, *Freud e a cena da escritura*, de 1967, onde ele diz que pretende encontrar alguns pontos de apoio na teoria freudiana, naquilo em que esta não se deixa conter no "fechamento logocêntrico", mesmo sabendo que, como diz, "Se a abertura freudiana tem uma originalidade histórica, não a tira da coexistência pacífica ou da cumplicidade teórica com a lingüística, pelo menos no seu fonologismo congenital".[106]

[103] Idem, p.114
[104] Idem, p.105
[105] DERRIDA, J. Freud e a cena da escritura. In: *A Escritura e A Diferença*. p.183, doravante referido como FC(ED).
[106] FC(ED), p.182. Ligeiramente modificada.

Segundo Spivak, a psicanálise representa, para Derrida, acima de tudo, um modo de leitura, pois que ela, como diz, ensina um método de decifrar textos:

> Derrida não olha para a psicanálise como uma disciplina particular ou 'regional', mas como *uma maneira de ler* que põe em ordem 'os conceitos-palavras fundadores da ontologia, do ser em seu privilégio'. Em outras palavras, para seus objetivos, ela não é uma ciência que necessariamente fornece uma imagem correta das normas psíquicas e prescreve cura para o anormal, mas, antes, ensina através do seu próprio uso um certo método de decifração de qualquer texto.[107]

Este "certo modo de decifrar qualquer texto" se liga à originalidade da escritura, enquanto escritura do texto psíquico, pensada por Freud; uma originalidade que só um pensamento que concebe *a unicidade entre vida e morte*, a diferença como origem e que, portanto, "risca o conceito de primariedade"[108], pode oferecer.

Na conferência, onde o texto foi apresentado, estava novamente em questão o recalque da escritura como aquilo que inaugura a cena do pensamento ocidental. Recalque que não se confunde com esquecimento ou exclusão, mas que tal qual Freud o concebeu, consiste na demarcação de uma região que funciona a partir daí como força, como pólo atrator de repressão. Recalque que participa estruturalmente da idéia de escritura como *arqui-escritura*[109]*,* como relação com uma alteridade *impossível* de ser apropriada e que, por isso mesmo, deixa seus rastros como marcas desta impossibilidade, nas quebras, nos cortes, na cadência, enfim, no *espaçamento* que compõe seu movimento. Sarah Kofman, em *Lectures de Derrida*, defende que a noção derridiana de escritura abarca e explica o conceito de recalque, assim como, a partir de Derrida, teríamos uma aproximação do psíquico como efeito de escritura. Diz ela:

> ...nada de recalque, nada de inconsciente sem a cesura e a cadência da escritura como arqui-escritura; nada de psiquismo sem relação com a morte. A metáfora da escritura em sentido restrito diz em abismo a relação do sujeito com sua própria morte, a relação do psiquismo com a escritura em geral.[110]

---

[107] SPIVAK, Prefácio, p.xxxviii.

[108] FC(ED), p.188.

[109] Em relação, também, à arqui-escritura, convém lembrar, mais uma vez, que: se seu movimento se dá a partir mesmo da ausência, sua efetivação como escritura recalca, denega esta ausência, e daí a ilusão de presença, seus efeitos de sentido. A escritura articula presença e ausência, vida e morte num cenário que não é mais o da tradição. A importância do pensamento freudiano se insere neste ponto mesmo.

[110] KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. p.62.

Há um entrelaçamento da temática derridiana com o gesto freudiano e o seu texto *Freud e a cena da escritura* mostra esta trama. A escritura e o psíquico são efeitos da relação com um outro que, enquanto inapreensível, deixa como rastro uma exigência infinita de vinculação, de transação. Há recalque, impossibilidade de constituição plena de sentido, e, por isso mesmo, há exigência infinita de trabalho, de habitação na escritura. Spivak resume: "Reconhecendo ou não, Freud sugere que a psique é uma estrutura de signo 'sob rasura', pois como o signo, é habitada por uma alteridade radical que é totalmente outra – a qual Freud dá o nome metafísico de Inconsciente".[111]

Derrida está interessado, antes de tudo, em destacar como Freud, para pensar o psíquico, recorre a modelos metafóricos que, como diz,

> não são tirados da língua falada, das formas verbais, nem mesmo da escritura fonética, mas de uma grafia que nunca está sujeita, exterior ou posterior à palavra. Freud recorre a sinais que não vêm transcrever uma palavra viva e plena, presente a si e senhora de si.[112]

Por isso mesmo, não "basta portanto falar de escritura para ser fiel a Freud"[113]; é necessário precisar o quanto esta noção recebe, aí, um tratamento que a arranca do solo estável de uma abordagem tradicional. Não dar atenção a isto significa perder toda a riqueza e provocação que encerram o pensamento freudiano. Assim também, Derrida insiste e ressalta que o uso da metáfora, no texto de Freud, não tem como propósito, o que é característico da tradição, tornar claro o que é desconhecido através do conhecido, mas sim promover um abalo, uma desorganização naquilo que é considerado como estabelecido. Isto se registra em relação à noção mesma de escritura, tendo como conseqüência um deslocamento desta em relação à sua concepção clássica, um deslocamento que promove a suspensão dos recalques que esta opera e sustenta. Segundo o desconstrutor, desde Platão e Aristóteles, se *ilustrou* "por meio de imagens gráficas as relações da razão e da experiência, da percepção e da memória"[114], mas sempre se buscou com isto a tranqüilidade de um termo conhecido; ao contrário, Freud, e sua abordagem do psíquico como um aparelho de escritura,

---

[111] SPIVAK, Prefácio, p.xxxviii.
[112] FC(ED), p.182
[113] Idem, p.199
[114] Idem, p.182

abre, como diz Derrida, "um novo tipo de questão sobre a metaforicidade, a escritura e o espaçamento em geral".[115] Metaforicidade, escritura, texto, técnica e psíquico aqui se entrecruzam, se requisitam e se implicam numa lógica que desafia as oposições binárias.

Ao longo de sua obra, Freud apresentou várias versões do aparelho psíquico. Desde o início, ele é pensado como um aparelho de memória que, cada vez mais, em suas diferentes concepções, se apresenta como um aparelho que articula memória e linguagem, e por último, memória e escritura. Derrida se debruça sobre este percurso, destacando três momentos especiais: O *Projeto para uma psicologia científica, A interpretação dos sonhos* e *Notas sobre o bloco mágico*.

O Projeto para uma psicologia científica[116] é fruto do desejo de tornar a psicologia uma ciência natural, e, por este motivo, apresenta uma concepção do psíquico como uma diferenciação do sistema neurológico. Este modelo, apesar de ter sido logo abandonado, forneceu elementos que persistirão nas demais versões apresentadas, elementos que guardam a originalidade da perspectiva freudiana. Destacamos as noções de *traço mnésico* e de *Bahnung*[117]. Derrida resgata estas noções e as concebe em termos da sua concepção de *rastro,* que, como *inscrição*, *marca*, obedece a uma lógica que não pode ser entendida como a da escritura em geral, que sempre tem a linguagem como fiadora. O *rastro* põe em questão a idéia de uma origem simples que pode ser reconstituída, retomada, pois, como afirma Derrida, ele é:

> contraditório e inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é somente desaparição da origem, ele quer dizer aqui - no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não se por uma não origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem.[118]

[115] Ibidem, p.182

[116] FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*, traduzido sob direção geral de Jayme Salomão. Rio de janeiro: Imago Ed., 1980. Vol. I.

[117] A *Bahnung* freudiana geralmente é traduzida por facilitação, exploração, sulcamento. Garcia-Roza, em *introdução à metapsicologia 1*, propõe *trilhamento*, pois este termo mantém a idéia de um caminho que se abre ao se trilhar, valorizando a idéia de força que a *Bahnung* indica (depois, no próprio texto, explicaremos melhor esta opção). Derrida lamenta a tradução de *Bahnung* por *Frayage,* devido à perda em relação à idéia de força. A tradução de F*rayage*, para o português, recebe as mesmas variações que a *Bahnung*. Usarei *exploração*, seguindo a opção adotada pela tradutora de *A escritura e a diferença*.

[118] D(MF), p.43n.

O *traço mnésico* freudiano se afasta da concepção empirista do engrama, pois ele não é uma marca que se assemelha à realidade, como explicitam Laplanche e Pontalis, no *Vocabulário da Psicanálise*:

> Efetivamente, Freud tenta aí explicar a inscrição da recordação no aparelho neurônico sem apelar para uma semelhança entre os traços e os objetos. O traço mnésico não passa de um arranjo especial de facilitações [*Bahnung*], de forma que determinado caminho é aproveitado de preferência a outro.[119]

A memória em Freud é memória de traços inscritos no inconsciente, de traços de uma *impressão* (percepção) que, como tal, não constitui memória. Só podemos falar de memória a partir da *inscrição* das impressões como exploração, facilitação, sulcos, trilhamentos, num jogo de diferenças - a inscrição depende da intensidade e da repetição da impressão - que constitui o texto inconsciente. Citamos Freud:

> E como o conhecimento psico(lógico) demonstra a existência de algo assim como um reaprendizado, baseado na memória, essa alteração deve consistir no fato de que as barreiras de contato se tornam mais capazes para a condução, menos impermeáveis e, assim, mais semelhantes às do sistema *phi*. Designaremos esse estado das barreiras de contato como grau de *facilitação* [*Bahnung*]. Pode-se então dizer que a *memória está representada pelas facilitações existentes entre os neurônios psi*.[120]

A memória resultante deste jogo é memória de diferença entre as inscrições, explorações, e não de retenção. Portanto, ela não se refere a nenhuma origem - não há nenhuma origem a ser resguardada e, portanto, resgatável -, mas é a memória do relevo criado pela diferença na inscrição dos traços, do jogo desenhado pela diferença:

> Os conceitos de rastro (*Spur*), de 'sulcamento' (*Bahnung)*, de forças de 'sulcamento' são, desde o *Entwurf*, inseparáveis do conceito de diferença. Não se pode descrever a origem da memória e do psiquismo como memória em geral (consciente ou inconsciente) senão tendo em conta a diferença entre 'sulcamentos'. Freud di-lo expressamente. Não há 'sulcamento' sem diferença nem diferença sem rastro.[121]

---

[119] J. LAPLANCHE/J-B PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*, traduzido por Pedro Tamen. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1986, 9ª ed., p.667-668.
[120] FREUD, S. *Projeto*. p. 401
[121] D(MF), p.52.

Derrida ressalta a violência implicada na idéia de *Bahnung*, que é amenizada com a tradução para *Frayage,* em francês, e *facilitação,* em português. Garcia-Roza em *Introdução à metapsicologia* [122] sugere a tradução para trilhamento, lembrando que:

> *Bahnung* é derivado de *Bahn* que significa 'via', 'caminho', 'estrada de ferro', portanto, coisas facilitadoras na condução de algo. Creio, porém, que devemos entender essa *Bahn* não propriamente no sentido de uma estrada, de algo preexistente ao nosso caminhar, mas sim no sentido de uma *trilha* que vamos abrindo com o próprio caminhar.[123]

Há uma violência e uma resistência pressupostas na abertura da via, na inscrição do traço, e é esta violência que Derrida valoriza na *Bahnung* freudiana. Violência (quantidade de excitação) e resistência (lugar de inscrição), confronto de forças, responsável pela diferença entre as explorações, sendo esta diferença a origem mesma da memória, pois é ela que permite a "preferência da via", como afirma:

> o traço como memória não é uma exploração pura que sempre se poderia recuperar como presença simples, é a diferença indiscernível e invisível entre as explorações. Sabemos portanto já que a vida psíquica não é nem a transparência do sentido nem a opacidade da força, mas a diferença no trabalho das forças. Nietzsche dizia-o bem.[124]

Violência e resistência que não têm uma anterioridade, que não antecedem à inscrição, mas surgem nesta operação mesma (*Bahnung*): articulação entre o traço e aquilo que lhe opondo resistência permite sua inscrição, um espaço que não antecede ao traço, mas que o próprio traço institui. Conflito de forças do qual só temos os rastros, e que não exige que haja nenhuma força, nenhum lugar, que anteceda o processo; haver uma antecedência seria concebê-los – força e espaço - como significados transcendentais. Derrida insiste que, para Freud, não há um aparelho anterior à inscrição do traço, mas a inscrição e o espaço se dão conjuntamente, ao mesmo tempo, sem a anterioridade de qualquer um dos dois; insiste também na originalidade da idéia de repetição no pensamento freudiano, onde *a primeira vez já é repetição*. A inscrição como força cria seu próprio

---

[122] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicologia Freudiana. Volume 1.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991
[123] Ibid., p.99
[124] FC(ED), p.185

espaço, habitado desde sempre pelo poder de repetição, habitado desde sempre por sua morte.[125] A repetição não repete a primeira vez, mas a primeira vez já se coloca como repetição. Não há uma primeira vez que, se resguardando, se ofereça à repetição. A própria abertura, inscrição, já é poder de repetição, ruptura, morte. Só a morte na origem apaga a oposição entre primeira vez e repetição. Quando a cena é a da inscrição dos traços mnêmicos, diz Derrida:

> A repetição não *sobrevém* à primeira impressão, a sua possibilidade já ali está, na resistência *pela primeira vez* oferecida pelos neurônios psíquicos. A própria resistência só é possível se a oposição de forças durar ou se repetir originariamente. É a própria idéia de *primeira vez* que se torna enigmática.[126]

A diferença entre as explorações vai depender da quantidade de excitação e da repetição - esta não agrega nenhuma força, só reedita a mesma impressão.

Desde o *Projeto*, assinala Derrida, Freud está envolvido com a questão mais conflitante na concepção de um aparelho de memória: "*como reter sem saturar o sistema"*? Como inscrever os traços sem esgotar o espaço de acolhimento? Há sempre conflito nas concepções freudianas, uma questão econômica sempre se atualiza. Aqui, ela diz respeito à cena da constituição da escritura do texto psíquico. A mesma tensão que caracteriza a questão pulsional está presente no trabalho com as representações, uma questão que retorna durante todo o percurso de construção do aparelho psíquico, e que só será finalmente equacionada na última versão deste aparato, exposta no texto *Notas sobre o bloco mágico,* onde o psíquico é comparado ao brinquedo *bloco mágico*. "Maravilhosa máquina de escritura", diz Derrida.

Muito antes, na *Carta 52*[127], dirigida a Fliess em 1896, uma nova versão do aparelho psíquico é apresentada, com a novidade de ser concebida como um sistema onde a inscrição dos traços de memória define diferentes espaços para o psíquico, confirmando a idéia de que não há uma origem simples:

> Como você sabe estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico formou-se por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias - a uma *retranscrição*. (...) a memória não se faz

[125] Idem, p.203
[126] Idem, p.187
[127] FREUD, S. *Carta 52.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 1980, vol. I.

> presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações.[128]

Porém, apenas na *Interpretação dos sonhos*, o psíquico se efetivará, realmente, como escritura. A originalidade da estrutura do sonho escapa completamente à do texto falado: o texto onírico se assemelha a uma escritura hieroglífica capaz de sustentar um policentrismo que é impossível à linearidade que comanda a fala; nele, a palavra perde todo o privilégio, se subordinando totalmente à estranha lógica do sonho e, principalmente, ressalta o desconstrutor, a originalidade do sonho não obedece a nenhum código prévio; diz Derrida: "O sonhador inventa sua própria gramática. Não há material significante ou texto prévio que ele se *contentasse* em usar, mesmo que jamais se prive dele".[129] A ausência de código exterior ao sonhador leva Derrida a declarar que, na escritura psíquica, não há diferença radical entre significante e significado. O sonho produz os seus próprios significantes 'não no seu corpo, mas na sua significância". Assim, conclui que no sonho "não se trata mais de significantes propriamente ditos"[130]. Se não há um código exterior e permanente, não há também possibilidade de tradução, de, como afirma, "transformar significantes conservando o mesmo significado, sempre *presente* apesar da ausência deste ou daquele significante determinado".[131] Se Freud requer uma certa tradutibilidade (relação entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente do sonho), o fato de não haver código orientador faz com que toda a operação de tradução deixe um resto que resiste a uma apreensão plena - justamente o que caracteriza a escritura como tal. Não existe um texto inconsciente em algum lugar que deva ser traduzido ou que sirva de referência a uma possível tradução, por isso, a passagem ao consciente não pode ser vista como tal. *Não há, portanto, texto de origem*. A linguagem do sonho evidencia a constituição de uma cena de escritura que excede, transgride, a cena da linguagem verbal. A impossibilidade de tradutibilidade do texto psíquico confirma, também, que não há nenhum agente que possa unificar a psique quando esta se estrutura enquanto rastro. Diz Spivak:

[128] Ibid., p.317
[129] FC(ED), pp.196-197
[130] Ibidem
[131] Ibidem

> Nos dois últimos capítulos da *Interpretação dos sonhos*, meditando detalhadamente sobre o trabalho do sonho e a psicologia do processo do sonho, Freud é compelido, sob o risco de algum atordoamento, a explodir a idéia de qualquer atividade unificada para a psique.[132]

Finalmente, nas *Notas sobre o bloco mágico*[133]*,* Freud apresenta sua última versão do aparelho psíquico inspirado no brinquedo chamado *bloco mágico*[134]. Nesta última versão, a metáfora gráfica vai descrever não só o *conteúdo,* mas também o *próprio aparelho* que se define, então, como uma *máquina de escritura*; máquina que vai responder à questão fundamental - recepção ilimitada e retenção dos traços -, relacionando os lugares psíquicos e suas funções: percepção e memória[135]. O *bloco mágico* opera segundo a lógica da escritura - valorizada e resgatada por Derrida, lógica que, ao estruturar tanto o conteúdo quanto a própria máquina, provoca uma indecidibilidade que confunde todos os limites: superfície e profundidade, presente e passado, vida e morte, inscrição e recalque, psíquico e máquina etc., se embaralham. Citamos Kofman a respeito desta cena de escritura:

> Não há escritura sem recalque: 'Sua condição é que não haja nem um contato permanente nem uma ruptura absoluta entre as camadas. Se houvesse apenas a percepção, a permeabilidade pura às explorações (*Bahnung*), não haveria exploração. Nós seríamos escritos, mas nada seria consignado, nenhuma escrita se produziria, nem se reteria, nem se repetiria como legibilidade. Mas a percepção pura não existe: nós só somos escritos escrevendo, pela instância em

---

[132] SPIVAK. *Prefácio*, pp.xxxix/xl.

[133] FREUD, S. *Notas sobre o Bloco Mágico.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 1980. *v*ol.xix. Doravante referido como *bloco mágico*.

[134] "O *Bloco Mágico* é uma prancha de resina ou cera castanha-escura, com uma borda de papel; sobre a prancha está colocada uma folha fina e transparente, da qual a extremidade superior se encontra firmemente presa à prancha e a inferior repousa sobre ela sem estar nela fixada. Essa folha transparente constitui a parte mais interessante do pequeno dispositivo. Ela própria consiste em duas camadas, capazes de ser desligadas uma da outra em suas duas extremidades. A camada superior é um pedaço transparente de celulóide; a inferior é feita de papel encerado fino e transparente. Quando o aparelho não está em uso, a superfície inferior do papel encerado adere ligeiramente à superfície superior da prancha de cera." (FREUD, S. *Bloco Mágico*, vol.xix, p.287).

[135] Analogia entre o bloco mágico e o aparelho psíquico: A camada de celulose e a folha de papel encerado representam o sistema Pcpt-Cs - a folha de celulose como escudo protetor contra os estímulos e a folha de papel como a camada que recebe os estímulos. Levantando-se as duas folhas a escrita desaparece. A superfície do bloco está limpa, porém a camada de cera registrou e retém o traço do que foi escrito. Traço, que pode ser lido, dependendo de uma 'luz apropriada'. Citamos Freud: "Assim o bloco fornece não apenas uma superfície receptiva, utilizável repetidas vezes como uma lousa, mas também traços permanentes do que foi escrito, como um bloco comum de papel: ele soluciona o problema de combinar as duas funções *dividindo-as entre duas partes ou sistemas componentes separados mas interrelacionados*". (FREUD, S. *Bloco Mágico*, vol.xix, p.289) Acrescentamos, ainda: a camada que recebe os estímulos é o sistema Pcpt-Cs e a memória 'ocorre em outros sistemas, contíguos.'

> nós que sempre vigia a percepção seja ela interna ou externa. O sujeito da escritura é um sistema de relações entre as camadas do bloco mágico'.[136]

Derrida analisa as três analogias que Freud estabelece entre o *bloco mágico* e o sistema mnésico. As duas primeiras referem-se à originalidade da escritura neste brinquedo e do espaço que ela cria, o qual difere de todos os outros modelos propostos, principalmente, por concretizar o desafio sempre retomado de conciliar o acolhimento irrestrito da inscrição e a guarda duradoura das marcas. A terceira sinaliza que há "um tempo da escritura".[137] Começamos pela analogia da camada de celulóide como camada de proteção, cuja necessidade Freud sempre destacou: a escritura se protege dela mesma, se protege da ameaça exterior amortecendo, seus ataques. A segunda analogia diz respeito às camadas que constituem o aparelho, à relação entre elas. O traço só perdura por sua inscrição na camada de cera e só esta inscrição possibilita o seu aparecer. Diz Derrida: "A escrita substitui a percepção antes mesmo desta aparecer a si própria. A 'memória' ou a escrita são a abertura desse próprio aparecer. O 'percebido' só se dá a ler no passado, abaixo da percepção e depois dela".[138]

A terceira analogia não tem mais a ver com os *volumes*, *relevos* e *depressões* da escritura, mas sim com o *tempo* da inscrição. Há um tempo do pedaço de cera. Derrida observa que o *bloco mágico* "compreende na sua estrutura o que Kant descreve como os três modos do tempo nas *três analogias da experiência*: a permanência, a sucessão, a simultaneidade".[139] O desconstrutor analisa a operação freudiana:

> Freud, reconstruindo uma *operação*, não pode reduzir nem o tempo nem a multiplicidade de camadas sensíveis. E vai ligar um conceito descontinuísta do tempo, como periodicidade e espaçamento da escritura, com toda uma cadeia de hipóteses que vão das *Lettres à Fliess a Au-delà*... e que, uma vez mais, se encontram construídas, consolidadas, confirmadas e solidificadas no bloco mágico.[140]

Na estrutura do *bloco*, a temporalidade é *espaçamento*, pois ela não se atém à "descontinuidade horizontal da cadeia dos signos", e sim à cadência da

[136] KOFMAN, S. – *Lectures de Derrida*, p.66.
[137] FC(ED), p.219
[138] Idem, p.p.218/219
[139] Idem, p.219
[140] Ibidem

"escritura como interrupção e restabelecimento do contato entre as camadas psíquicas".[141] Citamos Freud:

> Enquanto catexizado dessa maneira esse sistema (Pcpt.-Cs.) recebe percepções (que são acompanhadas por consciência) e transmite a excitação para os sistemas mnêmicos inconscientes; entretanto, assim, que a catexia é retirada, a consciência se extingue e o funcionamento do sistema se detém. É como se o inconsciente estendesse sensores, mediante o veículo do sistema Pcpt.-Cs., orientados ao mundo externo, e rapidamente os retirasse assim que tivessem classificado as excitações dele provenientes.[142]

Derrida conclui que no trabalho psíquico "não encontramos nem a continuidade da linha nem a homogeneidade do volume; mas a duração e a profundidade diferenciadas de uma cena, o seu espaçamento".[143] Cena que, segundo Derrida, desconstrói a experiência como vivência da presença de um presente, a continuidade tempo-percepção, o mito da "agoricidade".

O *bloco mágico,* afirma Derrida, não é uma máquina simples; antes de tudo, ele destaca a afirmação de Freud de que ele funciona com as duas mãos:

> Se imaginarmos uma das mãos escrevendo sobre a superfície do bloco Mágico, enquanto a outra eleva periodicamente sua folha de cobertura da prancha de cera, teremos uma representação concreta do modo pelo qual tentei representar o funcionamento do aparelho perceptual da mente.[144]

Duas mãos, dois movimentos, inscrição e apagamento necessários na constituição de uma mesma cena que não guarda nenhuma simplicidade.

A leitura derridiana de Freud não é, igualmente, uma leitura simples. O desconstrutor intervém no texto do analista tanto ressaltando o que ele oferece como originalidade, quanto denunciando o recalque desta mesma originalidade: Freud também escreve e apaga. Esta inibição é constatada por Derrida no gesto freudiano de diferenciar o brinquedo (máquina) da espontaneidade do psíquico, reintroduzindo, portanto, a *distinção* e a *distância* metafísica entre escritura 'da alma' e escritura no sentido técnico. Depois de todo o esforço para constituir uma cena de escritura, onde esta não é um simples suplemento de memória, mas onde a memória *como* escritura requisita a suplementariedade como estrutural e não

[141] FC(ED), p.219
[142] FREUD, S. – Bloco Mágico, p.290
[143] FC(ED), p.220, ligeiramente modificada.
[144] FREUD, S. – Bloco Mágico, p.290

como simples acréscimo, Freud conclama a artificialidade do brinquedo, diferenciando-o da espontaneidade da escritura da alma. Contar de novo com esta distinção vai contra o esforço extraordinário que significou a suspensão das barreiras entre as oposições como aquilo que singulariza a psicanálise. Citamos Kofman a respeito da distinção tradicional entre escritura “da alma” e escritura no sentido técnico, mantida por Freud:

> diferindo da espontaneidade da memória, o bloco não pode ‘reproduzir’, do interior, o escrito uma vez apagado. Ora por haver pensado a unidade da vida e da morte deveria ter conduzido Freud a conceber o bloco mágico não segundo o modelo de um *aide-mémoire* exterior, mas como um suplemento necessário à pretendida espontaneidade psíquica: somente a grafia do suplemento permite pensar a relação entre um texto psíquico dito natural e uma máquina dita artificial.[145]

Derrida, em vez de apostar na hesitação freudiana que o traz de volta às oposições que ele mesmo abalou - vida/morte, psíquico/não-psíquico –, insiste na semelhança da máquina com o aparelho psíquico para ressaltar que a existência e a necessidade dele apenas testemunham a finitude da espontaneidade mnésica que ele vem suprir. A espontaneidade na sua finitude requisita a máquina, a técnica, a escritura. Diz ele: “A máquina – e, portanto, a representação – é a morte e a finitude *no* psíquico”.[146]

Finalmente, é importante ressaltar que, do *bloco mágico*, Derrida retém a complexidade da cena que ele viabiliza, uma complexidade que confunde o limite entre inscrição e desaparição, presente e repetição, origem e repetição, legibilidade e ilegibilidade, finitude e suplementariedade.

A estrutura da experiência em Freud é uma estrutura de rastro, e não uma estrutura de presença. A relação com o outro é sempre disseminadora, nunca se fecha, nunca é capturada por um sentido autêntico, unificador. Sobre essa estrutura, afirma Derrida:

> Mas é que a ‘percepção’, *a primeira relação da vida a seu outro*[147] tinha já sempre preparado a representação. É preciso ser vários para escrever e já para ‘perceber’. A estrutura *simples* da agoricidade e da manuscrita, como de toda

[145] KOFMAN, S. – Lectures de Derrida, p.68. Ligeiramente modificado.
[146]FC(ED), p.223
[147] Grifo meu

> intuição originária, é um mito, uma ‘ficção’ tão ‘teórica’ como a idéia de processo primário.[148]

3.7
Derrida e Heidegger: para além da palavra originária

Trataremos nesta seção do desvio do pensamento da escritura da orientação heideggeriana. Herdeiro do pensamento de Heidegger, Derrida destaca a potência inovadora desta meditação ao mesmo tempo em que indica a linha quase insustentável sobre a qual ela se desenvolve. Cito *Posições*:

> Nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. E, antes de tudo, pois aqui nós devemos dizer as coisas muito rapidamente, sem a atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de certa maneira, impensada pela filosofia. Mas, apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano ou, melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano - que, como qualquer outro, não é homogêneo (...) – sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de ‘onto-teologia’.[149]

No entanto, para Derrida, o pensador da diferença ontológica continua preso ao fonologismo que caracteriza o ocidente, no qual o privilégio dado à voz, à palavra falada, faz da questão da verdade e da autenticidade a questão primordial para o pensamento. Nas palavras do desconstrutor:

> Ora, a admirável meditação por meio da qual Heidegger repete a origem ou a essência da verdade não coloca jamais em questão a ligação ao *logos* e à *phoné.* Explica-se, assim, que, de acordo com Heidegger, todas as artes se desdobram no espaço do poema que é ‘a essência da arte’, no espaço da ‘língua’ e da ‘palavra’.[150]

Segundo Derrida, o filósofo da diferença ontológica jamais aceitaria uma “gramatologia”, ou seja, uma “ciência da escritura”, na medida em que *esta rompe com a unidade e a irredutibilidade da palavra*. O pensamento do ser precisa e se apóia “na velha lingüística da palavra”. Citamos:

> Seria possível pensar, portanto, que resta apenas decidir entre duas possibilidades. 1º - Uma lingüística moderna [gramatologia], isto é, uma ciência da significação, que cinda a unidade da palavra e rompa com sua pretensa

148 FC(ED), p.221
149 POS, p.16
150 Idem, p.17

> irredutibilidade, tem ainda a ver com a 'linguagem'? Heidegger provavelmente duvidaria desta possibilidade. 2º - Inversamente, tudo o que se medita tão profundamente sob o nome de pensamento ou de questão do ser não estaria encerrado numa velha lingüística da palavra, que aqui seria praticada sem o saber? Sem o saber, porque uma tal lingüística, quer seja espontânea ou sistemática, sempre teve de compartilhar os pressupostos da metafísica. Ambas se movem sobre o mesmo solo.[151]

O pensamento do ser, sustentado na sua maior radicalidade como uma crítica aos pressupostos metafísicos, ainda é refém desta mesma cena, pois ele apenas renova e radicaliza os temas que a definem e singularizam, em especial, os problemas da verdade, da autenticidade e do próprio. Assim, Derrida, seguindo o vigor da meditação heideggeriana, aponta seus limites enquanto possibilidade de se posicionar num mais além da clausura metafísica. Para o desconstrutor, ao fazer da linguagem, desde *Ser e o Tempo* até seus textos mais tardios, o lugar onde estas questões são mais radicalmente enfrentadas, Heidegger, novamente, retoma e se enreda na trama que tenta abandonar. Segundo Derrida, ao sustentar a indivisibilidade da palavra, o filósofo alemão infinitiza a lógica tradicional, no momento mesmo em que visa deixá-la para trás. A linguagem entendida como morada do ser, linguagem que busca a palavra original, pretende dar conta do mais autêntico, do próprio, que constitui a temática, por excelência, da tradição.

Assim, o movimento de rompimento com o pensamento da presença em Heidegger se acha, ainda, encerrado e suportando um derradeiro desejo de presença, que se diria agora como determinação do que é mais autêntico.

Derrida explora a equivocidade do gesto de Heidegger: este não restringe o ser ao significado, quer pensá-lo "para além do signo", da presença, mas ainda o conserva como a origem, o sentido originário, ao qual tudo deve retornar. O ser rasurado, diz Derrida,

> apaga-se, conservando-se legível, a presença de um significado transcendental. Apaga-se conservando-se legível, destrói-se dando a ver a idéia mesma de signo. Enquanto de-limita a onto-teologia, a metafísica da presença e o logocentrismo, esta última escritura é também a primeira escritura.[152]

A mudança paradigmática, implementada pela desconstrução, se desvia da questão do ser, e, portanto, da questão da verdade e da autenticidade, justamente

---

[151] GR, p.25-26
[152] Idem, p.29

por desconstruir a suposta unidade da palavra. Para Derrida, a heterogeneidade que habita todo signo – "a ordem do significado é heterogênea à ordem do signo" -, não pode ser aprisionada por uma unidade, mas, no entanto, ele adverte que o desejo de presença, como o desejo mesmo, denega, dissimula, esta heterogeneidade. Para o desconstrutor, o conceito de signo, como já apontamos, é aquele que suporta e permite vigorar esta estratégia (denegação da heterogeneidade), já que ele faz aparecer a presença do significado. Diz Derrida: "a essência formal do significado é a *presença*, e o privilégio de sua proximidade ao logos como *phoné* é o privilégio da presença".[153] O signo, como unidade de uma heterogeneidade, apaga os rastros desta, domina a alteridade que o engendra. Já assinalamos com Spivak como, para o desconstrutor, há em Heidegger ainda uma esperança que sustenta um nostálgico desejo de presença; deseja que, segundo Derrida:

> não abalaria, ao contrário, reinstalaria a instância do logos e da verdade do ser como *primum signatum*: significado, num certo sentido, 'transcendental' (...) ele possibilita abrindo assim a história do logos e não sendo ele próprio senão pelo *logos*: isto é, *não sendo nada* antes do *logos* e fora do *logos*. O *logos* do ser, 'o Pensamento, dócil à Voz do Ser' é o primeiro e último recurso do signo, da diferença entre *signans* e o *signatum*.[154]

O pensamento dócil à voz do Ser, onde a linguagem como morada do ser, faz deste o significado transcendental que garantirá a diferença "absoluta e irredutível" entre significante e significado.[155] Para Derrida, este pensamento, ao retomar a questão da voz, indica a sua vinculação extrema com aquilo que ele desejava denunciar:

> Na clausura desta experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente. Esta experiência seria considerada na sua maior pureza – e ao mesmo tempo na sua condição de possibilidade – como experiência do 'ser'.[156]

---

[153] Idem, p.22
[154] Idem, p.24
[155] *Cf*, Ibidem
[156] Idem, p.25

O Ser, observa Derrida, consistiria na “palavra transcendental que assegura a possibilidade do ser-palavra a todas as outras palavras”.[157] Pré-compreendida em toda linguagem, ela abre a questão propriamente filosófica do sentido do ser; palavra indivisível que garante, organiza e recolhe todas as diferenças. Derrida, contudo, adverte e aponta a contradição que habita esta meditação, afirmando que o movimento que Heidegger sustenta, ao colocar a questão do ser à metafísica e com ela a questão da verdade, do sentido e do logos, não restabelece certeza alguma. Esta meditação, ao contrário, assim como a lingüística mais atual, contribuiria para deslocar o sentido do ser e a unidade da palavra. Contradição que se deixa ver no apontamento heideggeriano que diz que a linguagem é a morada do ser, e o pensamento autêntico é aquele que se faz na fidelidade à voz do ser; no entanto, observa o desconstrutor, esta voz tem uma singularidade: a voz do ser é muda, sem palavras, nela a ambiguidade do pensamento do ser se diz, como afirma Derrida:

> Não se ouve a voz das fontes. Ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz, entre a ‘voz do ser’ e a *phoné*, entre o ‘apelo do ser’ e o som articulado; uma tal ruptura, que ao mesmo tempo confirma uma metáfora fundamental e lança a suspeição sobre ela ao acusar a defasagem metafórica, traduz bem a ambigüidade da situação heideggeriana com respeito à metafísica da presença e ao logocentrismo. Ela ao mesmo tempo está compreendida nestes e os transgride. Mas é impossível fazer a partilha.[158]

A partir da desconstrução um novo paradigma se impõe, no qual o pensar se abre para uma nova experiência, ou melhor, recupera uma experiência que sempre tentamos evitar, dominar. Tal experiência é o que destacamos ao longo desta tese, pois ela propicia e requisita uma postura totalmente outra diante das velhas questões, que não cessam de nos instigar, postura esta que abre a possibilidade de novos questionamentos. Em relação a este novo paradigma, destacamos duas questões que nos interessam mais de perto:

Primeiramente, a questão da equivocidade que um pensamento da escritura não dissimula, pelo contrário, deseja enfrentar. A equivocidade nos leva à indecidibilidade que é aquilo que queremos enfatizar como aporte maior da meditação derridiana. Tal indecidibilidade, como não denegação de uma relação

[157] Ibidem
[158] Idem, p.27

com uma alteridade irredutível, nos leva a repensar tudo o que até agora temos reportado ao campo da ética.

Em segundo lugar, uma abordagem da morte que não pode mais ser vista como destinação última, horizonte de referência, mas aquilo que, ao contrário, *de dentro* faz do pensamento um movimento desorientado e disseminador. Um pensamento que confunde inauguração e repetição, que suspende todo ideal comunicativo e onde a comunicação é apenas um efeito entre outros do seu movimento.

3.8
Derrida e Platão: o originário para além das oposições binárias

Nosso objetivo nesta seção não é apresentar uma teoria de Platão sobre a linguagem ou a escritura, mas apontar como a própria escritura de Platão testemunha um operar da desconstrução. Com isso, queremos ressaltar que a desconstrução é menos um movimento típico do pensamento contemporâneo do que um movimento, um evento, que sempre já se deu. Quando Derrida aborda o texto de Platão é isto que ele quer mostrar - o trabalho insidioso da desconstrução. O tratamento dado por Platão aos termos *Phármakon* e *Khôra* aponta para isto, pois no seu texto já se inscreve *um para além originário* de todas as dicotomias.

*

Em *A Farmácia de Platão*[159], Derrida vai comparar a *escritura* com o *Phármakon* do texto de Platão. Este texto faz parte do início da trajetória derridiana na qual o seu interesse maior é destacar a noção de escritura, mostrar como o seu despontar significa a possibilidade de uma reviravolta para o pensamento, na medida em que o pensamento da escritura abriga uma alteridade inapreensível, que é aquilo mesmo que a metafísica, como pensamento da essência, sempre evitou enfrentar. Na verdade, a história deste não enfrentamento constitui a história mesma do pensamento no ocidente. Como se dá tal evitamento? Justamente, como já vimos, pela eleição de um nome, de uma instância, significado transcendental que, de fora, comandaria todo o pensar.

---

[159] DERRIDA, Jacques – *A farmácia de Platão,* traduzido por Rogério da Costa. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997, doravante referido como FP.

Muitos são os nomes que ocupam este lugar no texto de Platão. Como nos mostra Derrida, ele se faz presente pela figura do Pai, do Bem, da Lei: ora, desse pai, desse capital, desse bem, dessa origem do valor e dos entes manifestados, não podemos falar de modo simples ou direto, pois não podemos olhá-los de frente tal como não podemos olhar o sol.[160]

O *Fedro* de Platão, abordado por Derrida, discute a relação *Phoné*/escritura e estabelece a dependência desta em relação àquela. O que está em jogo ali é o caráter enganador da escritura, caráter que Sócrates ressalta, lembrando o mito do deus egípcio Theuth, seu inventor.

Oferecida por Theuth ao rei Thamous como um remédio para a memória, a escritura é considerada pelo rei como um mal, já que em vez de servir à memória viva (*mnése*), ela serve apenas à reprodução, à rememoração (*hipomnése*). A escritura é remédio e, já, desvio, afastamento da origem, e, portanto, fonte de erro, de perdição. Não há remédio inofensivo. Platão, através de Sócrates, e este, através do rei Thamous, condenam a escritura por seu efeito maléfico de valorizar a reprodução e não a memória viva. Oferecendo-se como remédio, a escritura dissimula o seu poder de veneno, de servir ao próprio esquecimento. Remédio e veneno determinam aqui a ambivalência que caracteriza a escritura dentro da nossa tradição. Ambigüidade guardada pela palavra grega *phármakon,* que Derrida resgata e acentua, e que é o motivo da associação, desde Platão, escritura-*phármakon*[161]: "Desde já, a escritura, *phármakon*, o descaminho".[162]

A escritura é descaminho porque, ao contrário do *logos,* ela não tem um pai. Esta é a diferença, e este é o pensamento de Platão, e também o de todo 'platonismo' que herdamos e sustentamos. O *lógos*, proferido na palavra, tem um pai, uma origem, enquanto na escritura, o pai, a origem, está ausente. Não há uma autoridade garantidora na escritura; quem escreve pode estar ausente. Assim, como explica Derrida, o texto escrito vê-se deserdado da proteção de um pai:

> O *lógos* é um filho, então, e um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escritura. É ao menos o que diz aquele que

[160] Cf, FP, p.27.
[161] *Phármakon* um dos indecidíveis derridianos.
[162] FP, p.15

> diz, é a tese do pai. A especificidade da escritura se relacionaria, pois, com a ausência do Pai.[163]

Esta relação do *lógos* com o pai, esta dívida que a metafísica sempre renovou e que constitui seu caráter falocêntrico, é, justamente, aquilo que, segundo Derrida, a escritura vem desconstruir. Não tendo recurso à presença ou identidade de um pai, ela abala o pensamento da identidade e se afirma como um processo de identificação contínuo e sem fim, e que cria certos efeitos de sentido, certos nós cujos laços podem sempre ser afrouxados. A alteridade que a comanda se faz sentir nesta ausência de um pai, ausência que é mesmo o que a determina. Escapando à lógica da identidade, a escritura põe em questão esta lógica e, por isso mesmo, ela é o perigo, aquilo que deve ser expulso, excluído - o veneno. Derrida, explorando os sentidos em torno da palavra *phármakon,* lembra também do *pharmakós* (mágico, feiticeiro, enganador), palavra que não é usada por Platão, mas que sendo sinônimo do *pharmakeús* ao qual o filósofo grego se refere, guarda o sentido suplementar de bode expiatório, daquele que deve ser expulso da cidade para livrá-la das catástrofes. Aquilo que não tem origem, o deserdado, é percebido como o que ameaça, o que abala, e que, como tal, precisa ser mantido à distância. Citamos Spivak: "A escritura teve o privilégio negativo de ser o bode expiatório cuja exclusão representa a definição do fechamento metafísico".[164]

Voltemos à *Farmácia de Platão*. O desconstrutor chama a atenção para o fato de que, ao denominar a escritura como *phármakon*, Platão a condena à ambivalência: ela é tanto remédio como veneno. A idéia de veneno remete para o caráter artificial, técnico, da escritura. Para Platão, o remédio é visto como um artifício, uma técnica (veneno) que se traz algum bem, traz, igualmente, um risco, algo estranho que se impõe ao organismo, à maneira própria que a doença tem de evoluir, de curar. A técnica como o que vem de fora é sempre o mal, o estranho: "O *phármakon* é o que, sobrevindo sempre do fora, agindo como o próprio fora, não terá, jamais, virtude própria e definível"[165] , do mesmo modo que não há uma postura própria e definível, uma postura que não seja de equivocidade frente ao remédio/veneno da escritura.

---

[163] Idem, p.22
[164] SPIVAK, Prefácio, p.lxix.
[165] FP, p.49.

Como *phármakon* (remédio e veneno), a escritura não pode ser apreendida por nenhuma oposição, ela escapa a esta apreensão burlando a fronteira que ela mesma impõe. E é daí que Derrida anuncia uma das suas teses:

> E se se chegasse a pensar que alguma coisa como o *phármakon* – ou a escritura -, longe de ser dominada por essas oposições, inaugura sua possibilidade sem nelas se deixar compreender; se se chegasse a pensar que é somente a partir de alguma coisa tal como a escritura – ou o *phármakon* – que se pode anunciar a estranha diferença entre o dentro e o fora; se, por conseguinte, se chegasse a pensar que a escritura como *phármakon* não se deixa simplesmente delimitar um lugar no que ela situa, não se deixa subsumir sob os conceitos que a partir dela se decidem, abandona apenas seu espectro à lógica que só pode querer dominá-la procedendo ainda dela mesma, seria preciso, então, *curvar* a estranhos movimentos o que não poderíamos nem mesmo chamar, simplesmente, a lógica ou o discurso.[166]

São dois os malefícios do *phármakon*: não apenas ele entorpece a memória como também, quando a socorre, o que retorna nunca é a vida, o original, mas a cópia, o monumento. A oposição entre *mnéme* (memória viva) e *hipomnése* (rememoração) é uma das oposições que organiza o platonismo. Ambas falam de repetição, mas na *mnése* é a repetição do original que se dá, enquanto na *hiponmnése* a repetição é cópia, simulacro:

> Sócrates retoma, assim, a oposição maior e decisiva que rasgava a *manteía* de Thaumous: *mnéme/hypómnesis*. Oposição sutil entre um saber como memória e um não-saber como rememoração, entre duas formas e dois momentos da repetição. Uma repetição de verdade (*alétheia*) que dá a ver e apresenta o *eîdos*: e uma repetição de morte e esquecimento (*léthe*) que vela e desvia porque não apresenta o *eîdos*, mas re-presenta a apresentação, repete a repetição.[167]

Se o *Fedro,* na sua densidade e disseminação, oscila entre a repetição viva e a repetição cópia, Platão, o pai, decide renegando manifestamente a escritura e reivindicando a presença do presente, num gesto que fundamenta a lógica que preside seu pensamento. Há em Platão, nos diz Derrida, diferença entre significado e significante; este último é pura repetição, possibilidade de repetição sem alma, sem a presença viva do presente, possibilidade de extravio, perversão: “A diferença entre significado e significante é, sem dúvida, o plano diretor a partir do qual o platonismo se institui e determina sua oposição à sofística. Inaugurando-se assim, a filosofia e a dialética se determinam determinando seu outro”.[168]

---

[166] FP, pp.50-51
[167] Idem, p.86
[168] Idem, p.58

Mas voltemos à ambivalência do *phármakon*, tese fundamental de *A farmácia de Platão* - aquilo que o associa à escritura. O principal desta ambivalência, nos diz Derrida, é que a definição do *phármakon* como aquilo que não tem essência faz com que ele se mostre como o meio onde se produz a diferenciação, como o próprio processo de diferenciação. Citamos Derrida:

> Se o *phármakon* é 'ambivalente', é, pois, por constituir o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/corpo; bem/mal; dentro/fora; memória/esquecimento; fala/escritura). É a partir desse jogo ou desse movimento que os opostos ou os diferentes são *detidos* por Platão. O *phármakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. Ele é a diferência [*différance*] da diferença (...) Nós o veremos prometer-se ao infinito e se escapar sempre por portas secretas, brilhantes como espelho e abertas sobre um labirinto. É também essa reserva de fundo que chamamos a *farmácia*.[169]

O que é impuro, o que vem de fora, permanece, neste texto, como uma ameaça constante, ressalta o desconstrutor. Mas qualificando a escritura como técnica impura, Sócrates não pode dela se descartar. O que seria da filosofia sem a escritura? Deste remédio/veneno não se pode curar. E a escritura, por um momento, assume no texto platônico um aspecto positivo, enquanto uma escritura primordial da verdade na alma.

Contudo, a ambivalência é apenas reforçada. Uma vez constatada, ela não diz respeito, apenas, à ambivalência de uma palavra, mas passa a ser o *meio onde um texto se faz possível*. A escritura derridiana, resultado de uma leitura dos textos sob a regência de uma postura que não enaltece a presença como garantia da verdade, vem atestar exatamente isto. A escritura como meio está além da divisão entre *lógos*/*escritura*; é nela que esta divisão é possível. Sendo toda diferenciação opositiva um desejo de dominar aquilo que é indominável, a intrusão de um fora como *suplemento* que contamina o dentro, de uma impureza que é um dentro colocado fora que sempre retorna, que embaralha a relação fora/ dentro, de uma alteridade que é a condição de todo discurso. Há um embaraço quanto ao suplemento. E este embaraço se inscreve no texto platônico.

A escritura se insinua como o meio marcado pela ausência do pai e, portanto, por uma ruptura com a identidade, introduzindo uma bastardia, um embaraço e uma mistura que confunde todo o pensamento que se deseja puro e

---

[169] Idem, pp.74-75

seguro. Porém, Derrida chama a atenção para o fato de que o texto platônico, aquele mesmo que repudia a escritura como lugar da equivocidade, vê-se na necessidade de pensar um lugar de acolhimento, de *inscrição* que seria anterior a toda especificação, a toda distinção de identidade, um lugar que antecede a diferenciação opositiva e a possibilita, e que ele nomeia *Khôra*: ama, nutriz, mãe.

O desconstrutor aponta no *Timeu* a discussão em torno da *Khôra* como aquela que testemunha, no discurso de Platão, um desvio que, não se ajustando à lógica que ele sacramenta, amplia o alcance de seu pensamento. Derrida afirma que Platão no *Timeu*, nomeando *Khôra*, levanta a possibilidade de propor um terceiro gênero que não é nem o inteligível nem o sensível, já definidos. O cenário é a busca de uma melhor explicação do universo. Para além da diferenciação radical entre o mundo sensível e o mundo das idéias, impõe-se a necessidade de se pensar onde se inscrevem estes dois gêneros. É assim que Derrida percebe já presente no pensamento de Platão, explicitando-se no *Timeu*, a introdução de um tema que não se deixa conter pelo pensamento binário. A chance de abertura para um "mais além" se inscreve no texto do filósofo grego através da definição de *Khôra* como um terceiro gênero, que, não sendo nem o inteligível nem o sensível, é deles a condição de possibilidade. Recebendo também a designação de mãe, ama, receptáculo, *Khôra* é lugar "de *inscrição* das formas", de acolhimento, que não se deixando apropriar por um discurso opositivo da diferença, permite que esta se inscreva e tenha seu lugar. Designando um terceiro gênero, Platão excede a lógica clássica, que mantém e sustenta a oposição *lógos/mythos.* Derrida se interessa por esta *Khôra* que acolhe, suporta e reenvia a discussão em torno de um gênero que antecede e prepara a definição binária:

> Sabe-se bem: o que Platão designa sob o nome de *Khôra* parece desafiar, no *Timeu,* essa 'lógica de não-contradição dos filósofos' da qual fala Vernant, essa lógica 'da binaridade, do sim ou não'. Talvez então ela dependesse dessa 'outra lógica que não a lógica do logos'. A *Khôra* não é nem 'sensível', nem 'inteligível'; ela pertence a um 'terceiro gênero' (*triton genos, 48e, 52ª).*[170]

Ao propor para *Khôra*, um terceiro gênero, Platão engendra uma discussão que situa, mas também escapa, à trama metafísica. A *différance* deixa seu rastro no discurso platônico, como afirma Derrida:

---

[170] DERRIDA, Jacques – *Khôra*, traduzido por Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1995, p.9, doravante referido como K.

> mas, além disso, a introdução do *outro* e da *mistura*, a problemática da causa errante e do lugar – terceiro gênero irredutível -, a dualidade dos paradigmas, tudo isso 'obriga' a definir como *rastro* a origem do mundo, quer dizer, a inscrição das formas, dos esquemas, na *matriz,* no *receptáculo.* Numa matriz ou num receptáculo que não estão em parte alguma e nunca são oferecidos sob a forma da presença ou na presença da forma, uma ou outra supondo, desde então, a inscrição na mãe. Aqui, em todo o caso, as construções que chamamos com algum embaraço as 'metáforas de Platão' são exclusiva e irredutivelmente escriturais.[171]

Estas metáforas que, segundo Bennington, tentam apreender "a inscrição originária das formas" deixam ver "um pensamento da originalidade do traço, que já se encontra, portanto, em Platão, mesmo que esteja recalcado pelo 'platonismo'"[172].

A intenção de Derrida é recolher, na heterogeneidade do texto platônico, justamente a chance de uma leitura não metafísica e as discussões tecidas a propósito da *Khôra* correspondem a esta oportunidade. Aquilo que se apresenta como um terceiro gênero é condição de possibilidade das oposições, antecedendo-as como "lugar de inscrição". A esse gênero pertencem os indecidíveis derridianos, contribuição revitalizadora para o pensamento contemporâneo. Notemos, de passagem, que este terceiro gênero não guarda nenhuma relação nem com o inefável, nem com o neutro.

A qualificação dos indecidíveis como o inefável, à revelia de Derrida, leva alguns críticos a acusarem-no de sustentar uma teologia negativa. Para eles, a sintaxe da *différance* desenha uma tentativa, sempre deslocada para adiante, de apreensão de um inefável que sempre escapa, de um inefável que se aproxima de uma hiper-essencialidade, de Deus. Em *Derrida e a literatura,* Evando Nascimento rebate esta crítica, mostrando que, ao contrário do movimento da teologia negativa, onde só se pode falar de deus por via negativa, pois nenhum nome é capaz de dar conta dele, os indecidíves não sendo nada, sendo *différance,* são precisamente aquilo do que se deve falar. Cito: "É disso que não é nada, que é inominável da maneira mais própria, que se deve (*il fault*) falar ainda que de maneira indireta".[173]

---

[171] FP,p.114.
[172] BENNINGTON, G. – *Jacques Derrida*, p.148.
[173] NASCIMENTO, E. – *Derrida e a literatura. "Notas" de Literatura e Filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: EdUFF, 1999, p.263

Em relação ao neutro, o próprio Derrida repudia a possibilidade de identificação com o que nomeia como indecidível, já que, para ele, a neutralização traria sempre disfarçada a recuperação do pólo dominante de uma oposição, tomado como o universal.

*

Derrida aponta, no texto platônico, a Khôra como um indecidível. Significando normalmente *lugar*, este termo introduz um terceiro gênero que não se ajusta a uma concepção usual de lugar. Um outro espaço precisa ser concebido - um espaço que acolha as oposições sem nelas se esgotar. Trata-se, aqui, de reestruturar o campo por requisição de um termo que não se deixa conter pela ordem estabelecida. É a negatividade referida à noção de lugar que Derrida vai trabalhar em *Khôra.* O que significa trabalhar a negatividade em relação à noção de lugar? Significa conceber um lugar desvinculado do valor de presença plena. Reencontramos a questão derridiana, seu esforço incessante de trazer à superfície o estranho, o fantasma, aquilo que, sendo *différanc*e, propicia o jogo da identidade, torna possível a filosofia.

No *Timeu,* diz Derrida, Platão, através da *Khôra,* promove uma oscilação entre as lógicas de participação e de exclusão, oscilação não restrita à internalidade de cada uma delas, mas "oscilação de oscilação", jogo não sintomatizado, desconteudizado, que se impõe como condição de possibilidade das lógicas ordinárias. Em Platão, esta oscilação entre as lógicas tem a ver com o tratamento do gênero do ser. Derrida desloca esta oscilação para o gênero do discurso, problemática permitida pelo próprio Platão, em cujo pensamento a qualidade do discurso se deve à qualidade do ser sobre o qual se fala. Que discurso nomeia *Khôra?*

Não advindo do *lógos* nem do *mythos,* o discurso sobre *Khôra* faz surgir a seguinte questão: como pensar o que excede ao *lógos*, sem ser o que o antecede? *Khôra* sustenta a indecidibilidade tanto entre dois gêneros de discurso, o filosófico e o mítico, como entre dois gêneros de ser, o sensível e o inteligível. Se, para Platão, *Khôra* é o lugar de uma bastardia, para Derrida é o lugar do indecidível. *Khôra,* então, é o termo que, já no discurso de Platão, abre a chance de um pensamento estranho à lógica clássica: como lugar, ela não situa nada, não existe como algo cuja essência pode ser indicada em determinado lugar, mas fala da própria noção de recepção, inscrição, acolhimento. Por isso, Derrida diz que ela é

mais situante que situada. Por não se depositar em nenhuma oposição discursiva, ela é condição de todo discurso, propiciando as inversões, e não se submetendo a nenhuma.

A respeito da *Khôra* podemos falar de estrutura, e nunca de essência. Como estrutura, ela traduz-se em acolhimento a todo discurso, sem redução a nenhum gênero. Estrutura de um tipo especial de borda que inclui o fora, que é um indecidível entre dentro e fora. Cito Derrida:

> ... e se, talvez como no caso da *Khôra,* esse apelo ao terceiro gênero nada fosse além do tempo de um desvio para assinalar um gênero para além do gênero? Para além das categorias, sobretudo oposições categoriais, que permitem inicialmente abordá-lo ou dizê-lo?[174]

Um gênero, portanto, para além do gênero. A lógica dos indecidíveis permite falar de uma potência originária sem nomear um novo centro. Estratégia central do pensamento derridiano que organiza e estrutura toda sua obra e que se define, a nosso ver, como a sua contribuição mais singular para a abordagem das questões contemporâneas.

Com as palavras *phármakon* e *Khôra* associadas à escritura Derrida dá prosseguimento à tarefa de levantar, nos textos que compõe nossa tradição, as brechas, como já assinalamos, de onde se insinua um "clarão de luz" que desperta um estranho movimento: encará-lo, dar-lhe um nome, significa apagá-lo, conter seu brilho ofuscante. Este nome, a partir daí, comandaria todo o discurso. Para a desconstrução, resta a possibilidade de não encarar, mas olhá-lo obliquamente, suportando uma infinita negociação.

3.9
A Língua

Em *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, texto que transita entre a teoria e o testemunho[175], Derrida aborda a questão da língua

---

[174] K, p.11.

[175] Derrida se refere à sua condição de franco-magrebino, num congresso sobre a língua francesa, reinvindicando para si uma condição especial de ser, naquela reunião, "o mais franco-magrebino", entendendo o seu testemunho como a possibilidade de se encontrar na sua singularidade as condições da universalidade, no que diz respeito à questão da língua.

associando-a à lógica da *différance*, lógica paradoxal que, violentamente, invade com estranheza inaudita o território onde falamos com tranqüilidade e propriedade de língua materna, língua de origem, tradução.

A posição derridiana se anuncia através do paradoxo: "*Eu só tenho uma língua que não é a minha*".[176] Paradoxo de ter e não ter a língua que se fala. O monolingüismo (falar o francês), que ele confessa, jamais pode lhe dar a propriedade da língua que ama: "Ora, jamais esta língua, a única que eu seja assim votado a falar, tanto que falar me seja possível, em vida e em morte, esta única língua, veja você, jamais será a minha. Jamais ela o foi em verdade".[177] Um testemunho singular no qual se inscrevem os rastros do universal da língua, questão que, no momento, deixamos em suspenso.

Quando Derrida fala de língua, a partir da postura aberta pela escritura, ela se impõe como uma *pulsão* - uma louca pulsão genealógica e de apropriação -, subdita à *lei da différance*, à sua economia, que, como já dissemos, não obedece à lei da casa, pois que lida com um excessivo que não pode ser domesticado. Associada à *différance*, a idéia clássica de língua é subvertida e arrasta nesta subversão tudo o que pertence a este campo. Lembramos que, na medida em que para a desconstrução os campos não se limitam rigidamente, as fronteiras não defendem domínios claramente identificáveis: a mesma desorientação que passa a permear a *língua* arrasta e subverte outros conteúdos que com ela compõem e estruturam o pensamento metafísico.

Pretendemos que a reflexão derridiana sobre a língua seja a passagem para o tema que mais diretamente motiva essa tese: pensar a questão do luto em Derrida, uma questão que perpassa todo seu pensamento e que define o tipo de fazer derridiano, o que é o "pensamento" para a desconstrução.

Até aqui, destacamos a *escritura* como o indecidível que resulta da intervenção desconstrutora sobre a oposição fala/escritura. No próximo capítulo, enfocaremos o *meio-luto* e *a vida a morte*, indecidíveis que desorganizam a relação vida/morte. O pensamento que se debruça sobre *a vida a morte* não habita o terreno das divisões binárias - ele quer pensar o "*entre*", o que não é nem vivo nem morto, o espectro, o fantasma; a ele Derrida se refere no *Le monolingüisme*

[176] DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine.* Doravante referido como MO, p.13.
[177] Idem, p.14

de l'autre como um pensamento "que não quer nada dizer", pois que ele não se atém a conteúdos, a significados, mesmo sabendo que é por intermédio deles, mas de uma maneira diferente da que cultivamos até agora, que o pensar se faz. Nas suas palavras:

> Pois os fenômenos que me interessam são, justamente, aqueles que vêm problematizar estas fronteiras, ultrapassá-las e então fazer aparecer seu artifício histórico, sua violência também, quer dizer as relações de força que aí se concentram, e, em verdade, aí se capitalizam a perder de vista.[178]

Um pensamento "que nada quer dizer" denuncia a violência da escritura sem impor uma nova violência regionalizada, sustentada por um poder localizado - uma posição que permite a abertura a partir da qual a desconstrução pensa uma ética[179].

Em Derrida, a língua se liga à pulsão, à lei e à economia, e, portanto, à *différance*, e sua abordagem se anuncia no paradoxo: "1) *Fala-se apenas uma língua - ou melhor um só idioma.* 2) *Não se fala jamais uma só língua – ou, melhor, não há idioma puro*".[180] Enunciados que suportam o fato de falarmos sempre uma língua que é plural, e que, deste modo, escapa ao nosso desejo de totalidade, de propriedade, ainda que, no entanto, ela, a língua que falamos, constitua aquilo mesmo que veicula este desejo.

O interesse de Derrida pela idéia de pulsão tem a ver com uma abertura para a alteridade que instiga um movimento inarredável, um desejo insaciável de apropriação; como pulsão, a língua é um desejo de tudo dizer; uma pulsão genealógica[181] que busca uma origem que tenta recuperá-la, para assim aprisionar o presente e o futuro; uma pulsão que se relaciona com um passado absoluto, um passado que nunca houve, origem desde sempre dividida, assombrada pela alteridade que a habita, um exterior no interior que não permite nenhuma completude: *différance*. Enquanto pulsão, a língua é também *lei*, *lei da tradução e*

---

[178] MO, p.24

[179] Retornaremos a este tema no último capítulo. A possibilidade de uma ética da desconstrução tem a ver com a postura que neste texto se diz na frase: "É como se você mentisse confessando, num mesmo sopro, a mentira". (MO, p.15-16) Trata-se de uma situação na qual a sustentação do paradoxo não leva a uma paralisia.

[180] Idem, p.23

[181] "Uma cega pulsão genealógica". Para Derrida, há desde sempre uma "divisão ativa" na dita "língua mãe", divisão que leva a uma busca desenfreada de história e de filiação. Antes de toda memória, diz Derrida, a escritura se destina, por ela mesma à anamnése. A partição dupla da lei condena à antinomia de pertencer e não pertencer, mal da língua. (Idem, p.22)

a tradução enquanto lei, mas uma tradução que desafia o sentido convencional, impondo-se como a necessidade impossível de um *a-traduzir*[182] infinito. A-traduzir como vocação à tradutibilidade, uma demanda irreprimível de tradução. Desejo impossível, pois sempre resta para o texto, um a-traduzir indomável.

Esta lei impõe uma economia de conflito, cuja violência Derrida nunca cansa de lembrar - violência do empuxo da lei na sua referência à alteridade radical que sempre escapa, da submissão irrevogável a este jogo, e a violência regionalizada, dos pequenos desejos, ou, antes, dos nossos sintomas na sua luta por se estatuírem, por ser institucionalizarem num jogo de poder localizado, o jogo restrito[183], onde ele identifica a "soberana crueldade" - aquela que sofremos e infligimos cotidianamente quando nos protegemos, nos desviamos da violência que nos condena ao implacável movimento da *différance*. Condenação ao seu duplo vínculo: construção e desconstrução.

Retomemos o paradoxo derridiano: *Só se tem uma língua, e esta nunca é sua*.

A língua é o "lugar de nossas paixões, de nossos sofrimentos, lugar do amor, do ciúme, do gozo, de nossas preces". Contudo, adverte Derrida, em relação à língua não podemos falar de *lugar*, pois habitar a língua é estar na *borda*, na margem, desapropriado, órfão, condenado ao desejo de apropriação: apropriação da língua mãe, fantasia de estabilidade, de "lugar", de tranqüilidade, fantasia de uma origem que nunca se apresentou. Enquanto lei, a língua promete e interdita: sua alteridade se inscreve enquanto promessa e enquanto ameaça, pois aquilo que se quer é o impossível. O desejo de impossível faz da língua, como da lei, o lugar da loucura, da crueldade, da violência, como afirma Derrida: "Mas veja você, não é muito original, e eu o repetirei mais tarde, eu sempre suspeitei que a lei como a língua são loucas, em todo o caso o único lugar e a pré-condição da loucura".[184]

---

[182] Um outro nome derridiano para a lei da língua, para a *différance*. O *a-traduzir* se refere à tradutibilidade de todo texto. Derrida faz uma diferença entre o tradutível e o traduzível: "o tradutível puro pode anunciar-se, dar-se, apresentar-se, deixar-se traduzir como intraduzível". Afirma também: "esse perigo não é aquele do acidente, é a tradutibilidade, é a lei da tradução, o *a-traduzir* como lei, a ordem dada, a ordem recebida – e a loucura espera dos dois lados." E, ainda: "Ele é tradutível (...) e intraduzível. Existe apenas letra, e é a verdade da linguagem pura, a verdade como linguagem pura." (DERRIDA.TB,70-71)

[183] Lembramos: a economia da *différance* comportando um jogo restrito, de reserva e um jogo sem reserva, dispêndio total.

[184] MO, p.25

Para Derrida, o lugar de habitação da língua e do pensamento é, sempre, a borda, a margem; ambos antecedem a pergunta metafísica "*O que é?";* na verdade, são a condição de possibilidade para esta indagação. Língua e pensamento precedem e permitem o desejo de essencialização que define a filosofia. Em *Parages*, afirma Derrida:

> A questão da borda precede, se podemos dizê-lo, a determinação de todas as partilhas [*partages*] que eu acabo de nomear entre um fantasma e uma 'realidade', um acontecimento e um não acontecimento, uma ficção e uma realidade, um *corpus* e um outro, etc.[185]

O habitar a borda ressalta a violência da língua ou do pensamento, contra o desejo reativo de contenção, domesticação - todas as divisões e partilhas são produzidas e sustentadas em reação à violência da escritura e têm como efeito gerar, de forma denegada, novas violências.

A língua é promessa, espera e ameaça; falar é prometer trazer à presença, uma promessa sempre renovada que se perpetua, enquanto promessa, pois a língua é sempre atravessada por alteridades que adiam qualquer encontro; falar é espera, mas uma espera sem horizonte de espera, um ir sem *telos*; e é, também, uma ameaça, pois há na língua um mal, um interdito que não pode ser extirpado. Citamos:

> Uma estrutura imanente de promessa ou de desejo, uma espera sem horizonte de espera informa toda palavra. Desde que eu falo, antes mesmo de formular uma promessa, uma espera ou um desejo como tais, aí onde eu não sei ainda o que me acontecerá ou o que me espera ao final de uma frase, nem *quem*, nem *o* que espera quem ou o que, eu estou nesta promessa ou nesta ameaça – que reúne desde então a língua, a língua prometida ou ameaçada, prometedora até na ameaça e *vice versa*, assim reunida na sua disseminação mesma. [186]

Derrida nos adverte constantemente que esta ameaça é um risco inerente ao pensar, mas, sobretudo, ele aposta no pensamento que aceita esse risco, que se faz a partir dele: pensamento que não quer se orientar, que não "quer dizer nada". A desconstrução subverte o desejo da filosofia.

Para o desconstrutor, há uma estrutura que antecede o falar, e que é mesmo sua condição de possibilidade. Se língua é promessa e ameaça, a estrutura que a

[185] DERRIDA,J. – *Parages*. Paris: Galilée, 1986-2003, p.118, nota. Doravante referido como PR.
[186] MO, pp.42-43

antecede é um "acreditar em algo" sem o qual o falar não seria possível. Há um ato de fé implicado na fala, ato que comunga da mesma lógica paradoxal sustentada pela desconstrução. Como afirma Derrida, só podemos acreditar no inacreditável, um conflito que move toda fala. Ao sustentar um ato de fé como condição prévia do falar, Derrida situa a desconstrução em um plano outro que não se orienta pela lógica da demonstração, da objetividade e da verdade. Uma outra cena se instala, e nela já não estamos tão à vontade. Para Derrida, a verdade só se dá no testemunho do que é acreditável e não do provado, do demonstrado e esta estrutura testemunhal é a única universalidade possível. Em outras palavras, a universalidade não se liga ao domínio de uma língua apropriada, mas ao testemunho como condição de fala:

> Quanto a este valor tão enigmático da atestação, e mesmo da exemplaridade no testemunho, eis uma primeira questão, a mais geral sem dúvida. O que se passa quando alguém acaba de descrever uma 'situação' pretensamente singular, a minha por exemplo, a descrevê-la testemunhando em termos que a ultrapassam, numa linguagem cuja generalidade toma um valor de alguma maneira estrutural, universal, transcendental ou ontológico? Quando o primeiro a chegar subentende: 'Aquilo que vale para mim, insubstituivelmente, vale para todos. A substituição está em curso, ela já operou, cada um pode dizer, por si e de si, a mesma coisa. É suficiente me escutar, eu sou o refém universal'.[187]

A experiência da língua é o que permite, e mesmo exige, a articulação entre o singular e o universal. Ouçamos: "Não é a língua que dá lugar a esta articulação entre a universalidade transcendental ou ontológica, e a singularidade exemplar ou que testemunha a existência *martirizada*"? [188] A experiência singular do testemunho revela os rastros do que é universal: a "divisão ativa" da língua que promete e ameaça, que demanda engajamento, sujeição, anterior a qualquer desejo ou promessa conteudizada que se imponha reinvidicando a universalidade. Enfim, o habitar a borda se constitui como o traço mais universal; universal vazio, pura vinculação, engajamento que permite abordar uma questão essencial para a desconstrução: a relação sujeição/hegemonia. Qualquer sujeição que não seja a entrega à escritura[189] é sujeição violenta a uma *presença* que se impõe, por se atribuir a propriedade da língua, por se instituir pela autoridade do mestre, o que, nas palavras de Derrida, constitui "o terror nas línguas", um terror que aponta para

[187] MO, p.40
[188] Idem, p.50
[189] Esta sujeição é o aspecto mais universal que a língua exibe: reunião na disseminação.

o colonialismo que há em toda língua, e em toda cultura, pois toda língua e toda cultura vigoram segundo o desejo de se impor como a verdade: elas se reificam, como afirma Derrida, em uma "determinada promessa, uma determinada lei, um determinado saber, uma determinada ética, um determinado povo", que têm pretensão à universalidade. Toda cultura é colonialista, diz Derrida, e pensar a universalidade como da ordem do testemunho permite romper as barreiras em que estes núcleos de poder se estabelecem - ilusões de presença -, desconstruindo-os e denunciando o seu desejo de mestria e dominação.

> ... (há doce, discreto ou gritante, um terror nas línguas, este é o nosso tema) Pois, contrariamente, àquilo que somos freqüentemente levados a acreditar, o mestre não é nada. Ele não tem nada de próprio. Porque o mestre não possui um próprio, *naturalmente*, aquilo que ele chama, no entanto, sua língua (...), ele pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar dela para a impor como a 'sua'.[190]

Monolingüismo do outro é o que a gente sempre fala, a língua do outro (da qual tento me apropriar, traduzir), que é tanto o colonizador, o mestre que me domina pela sua língua, como é o outro, em geral, pura alteridade, através da qual posso escapar à colonização:

> O monolingüismo do outro, seria *primeiro* esta imposição, esta lei vinda de outros lugares, sem dúvida, mas também e primeiro a língua mesma da Lei. E a Lei como Língua. Sua experiência seria aparentemente *autônoma*, desde que eu devo falá-la, esta lei, e me apropriar para escutá-la *como se* eu a me desse a mim mesmo; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda lei, *heterônoma*. A loucura da lei aloja sua possibilidade permanentemente no foco desta auto-heteronomia.[191]

Segundo Derrida, a possibilidade de evitar a colonização reside na referência à pura alteridade capaz de desfazer as ilusões de presença que o colonizador tenta impor, mas uma referência que não indica nenhuma direção (puro engajamento, pura vinculação), mas que é um habitar a instabilidade, pois, caso contrário, tratar-se-ia apenas da troca de uma dominação por outra. Neste reportar à alteridade, à outridade em geral, encontra-se o "mais além da soberana crueldade"[192] apontado por Derrida como capaz de dissolver os núcleos de poder

---

[190] MO, p.45
[191] Idem, p.69
[192] Tema que abordaremos na primeira seção do capítulo 4.

dos sentidos instituídos (soberana crueldade). Tal referência fragmenta, pulveriza, os núcleos autoritários, pois exibe, como apenas álibis, os significados em torno dos quais eles se estabelecem e ganham poder, oferecendo sentido a tudo que abordam.

Ao contrário do que se ostenta em toda afirmação de identidade, devemos à alteridade aquilo que somos - a alteridade nos constitui; contudo, como ela não pode ser apreendida, contida, toda identidade se *funda* e é *abalada* por ela: para a desconstrução, a experiência de identidade só se dá numa estrutura de "alienação sem alienação"[193] (ex-apropriação) que não só é *a origem da nossa responsabilidade como também estrutura o próprio da língua.* Esta responsabilidade à qual Derrida se refere diz respeito à memória, à herança, ao que recebemos e queremos "levar adiante", uma responsabilidade que advém do engajamento da língua, do se vincular no seu *a-traduzir.* Uma responsabilidade que só é possível com a assunção da lei da contaminação, que exige operar dentro dela e do seu "terrível programa" que vigora em toda parte.

Quanto à questão da identidade, Derrida afirma que um "eu posso" antecede e possibilita a capacidade abstrata de dizer "eu"; trata-se de um "eu posso" universal que sustenta toda identidade particular e leva a separar, e não confundir, um poder que é da língua, do poder de um hóspede, de quem enuncia. Como afirma:

> E antes da identidade do sujeito, o que é ipseidade? Esta não se reduz à capacidade abstrata de dizer 'eu', que ela terá sempre precedido. Ela significa talvez em primeiro lugar o poder de um 'eu posso', mais originário que o 'eu', numa cadeia onde o '*pse*' de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, da mestria ou da soberania do *hospes* (...).[194]

Por se comprometer com a *lei da* contaminação, a leitura desconstrutora não se limita ao mero querer-dizer do autor, mas está permanentemente aberta à solicitação da herança, e, portanto, obediente à lei que interdita o pagamento de toda a dívida ao autor. Como um pensamento que se interessa pela *borda*, pela margem, e não por conteúdos cristalizados, a desconstrução se propõe à tarefa constante do traduzir. Traduzir o que? Numa palavra, a herança.

---

[193] Idem, p.48
[194] Idem, p.32

Para Derrida, a *vontade última* da língua encontra-se no *segredo* e não na vontade de expressão; uma *vontade última*, como a pureza da língua - que não se refere à expressão clara, à transparência de sentido, à presença – que se põe como um chamado para ir ao *além da língua* - além da língua enquanto gramática, léxico, estilo; um além que não se refere ao que é dado na língua, mas ao que está por vir, à promessa e à interdição que a habita.

Lembremos mais uma vez a questão da economia. Economia da *différance* que na língua se traduz em uma economia em reserva, acumulação, soberania, identidade, distribuição de poderes, e a economia sem reserva, a própria *escritura*, a disseminação. Para a desconstrução, a língua já é uma repressão da escritura - toda fala, toda apropriação como movimento recalcante da escritura é, desde sempre, um ato de violência que cria suas hierarquias bem como as estruturas que deseja preservar. A desconstrução, ao dirigir seu foco para a escritura, entende a língua como um processo repressivo: desconstruir é abalar as hierarquias que ela determina.

Repetimos que como processo repressivo, a língua cumpre o circuito restrito da economia da *différance*, enquanto a escritura é a economia geral, dispêndio sem reserva. À língua corresponde a política do dono, do mestre, do colonizador, uma sujeição imposta e referenciada a uma língua dada, a um sentido dominante, a um determinado contorno repressivo, ao passo que a vinculação à escritura é violência sem conteúdo, compromisso com o movimento irruptivo da disseminação, movimento que traz sempre a possibilidade da catástrofe, da monstruosidade[195], do rompimento de todos os sentidos organizados e hierarquizados, de toda identidade. A língua, no entanto, pede efeitos de presença. O pensamento da escritura leva isto em conta, exigindo que estes efeitos sejam tratados como tais e não como verdades, significados transcendentais.

Em *Le monolingüisme de l'autre*, uma declaração de amor à língua, Derrida confessa esse amor como o desejo de liberar a língua ao seu porvir. Ele ama a eterna promessa da língua, o seu porvir, a possibilidade de perpetuar sua condição de promessa, ou seja, de um acontecimento sempre prometido e nunca concretizado.

[195] Monstruosidade como ruptura com o natural, com uma suposta lei da natureza.

Ainda em *Le monolingüisme de l'autre*, Derrida apresenta um questionamento do esquema clássico da tradução, que a percebe como um movimento que se faz entre uma língua de partida e uma língua de chegada. Na desconstrução, tanto uma como a outra são colocadas sob rasura: não se sabe de onde se parte e não se tem língua de chegada - há sempre porvir. O *a-traduzir* é pura disseminação: sem emissário, sem destinatário, sem itinerário. Diferentemente de Heidegger, para quem o *logos* reúne, para a desconstrução, a experiência que a língua permite é a experiência do exílio, disseminação:

> A língua dita materna não é jamais puramente natural, nem própria nem habitável. *Habitar*, eis um valor muito desorientador e equívoco: não se habita jamais aquilo que se está habituado a chamar habitar. Não há habitat possível sem a diferença deste exílio e desta nostalgia. Certo. É bastante conhecido. Mas não se segue que todos os exílios sejam equivalentes. A partir, sim, *a partir* desta borda ou desta derivação comum, todos os expatriamentos permanecem singulares.[196]

Como apenas promessa, a língua nunca chega a acontecer *como tal*, e, deste modo, o pensamento derridiano radicaliza o tema do *acontecimento,* desubstancializando-o: "Acontecimentos sempre mais prometidos do que dados. Messiânicos. Mas a promessa não é nada, não é um não acontecimento".[197] Promessa originária sem conteúdo próprio, abertura estrutural, "messiani*cidade"*, afirma, "sem a qual o messianismo ele mesmo, no sentido estrito ou literal, não seria possível. A menos que, talvez, isto seja justamente o messianismo, esta promessa originária e sem conteúdo próprio".[198] A estrutura de promessa da língua oferece abertura para que haja messianismo, que abre a chance das religiões. Promessa que sustenta o desejo da língua mãe, desejo de reconstituição, de restituição, que é anterior a qualquer "eu", a qualquer desejo particularizado. Desejo de inventar que sempre se afirma como uma prévia, como uma *pré-primeira língua* (a primeira língua seria a língua mãe que nunca houve) que é o que alimenta e realimenta a possibilidade, enquanto desejo, de restauração de uma língua materna. Sobre este desejo, diz Derrida:

> ...ele surge, ele se erige mesmo como desejo de reconstituir, de restaurar, mas em verdade de inventar uma *primeira língua* que seria melhor uma *pré-primeira*

[196] Idem, pp.112-113
[197] Idem, p.125
[198] Idem, p.128

> *língua* destinada a traduzir esta memória. Mas a traduzir a memória daquilo que precisamente não teve lugar, daquilo que, tendo sido (o) interdito, deve, contudo, ter deixado um rastro, um espectro, o corpo fantasmático, o membro-fantasma – sensível, doloroso, mas apenas legível – rastros, marcas, cicatrizes.[199]

Derrida pensa essa *pré-primeira língua* já como tradução. Tradução como comando sem conteúdo, comando *a-traduzir*[200], a inventar (mais do que simplesmente interpretar), sem nenhum apoio, sem língua de partida, sem destino assegurado, sem modelo. Apropriar infinito que não se fecha, não se completa em nenhuma língua, movimento irrevogável instigado pela alteridade que sempre se re-inscreve. Neste sentido, a língua, fundamentalmente, não *é* (lembremos da estrutura do sob rasura), como promessa ela *doa*; ela é rastro e o que a reúne é sua estrutura messiânica de promessa, de espera sem horizonte de espera, enfim, sua dispersão. Estrutura que torna possível algo como o monolingüismo do outro. Não há princípio unificador, mas singularidade. O que nos reúne como universalidade é o habitar a borda e este reunir não tem substância; o monolingüismo do outro indica, a um só tempo, a unicidade sem unidade, e a dispersão - "este monolingüismo não faz *um* com ele mesmo"[201], ele "fala uma língua da qual é privado"[202]:

> Mas por esta razão mesma, o monolingüismo do outro, isto ainda quer dizer outra coisa, que se descobrirá pouco a pouco: que de toda maneira falamos apenas uma língua – e não *a* temos. Falamos apenas uma língua – e ela é dissimetricamente, revinda sempre do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecida no outro e ao outro retornando.[203]

Repetimos aqui, para antecipar o tema do nosso próximo capítulo, o que já tratamos anteriormente: um texto só funciona na morte, no apagamento do seu contexto inicial, e que é só a partir desta morte que ele pode viver e ser deslocado, referido, traduzido infinitamente, que é só esta morte que lhe dá vida, o faz *sobreviver*, na sua iterabilidade. Para a desconstrução, o texto vigora para além do autor, para além do contexto, tornando infinito o código que é a única

---

[199] Idem, p.118
[200] O *a-traduzir* é tradutibilidade absoluta, não tem pólo de referência, nem língua de chegada nem língua de partida. Disseminação. *Cf.*, MO, p.117
[201] Idem, p.123
[202] Idem, p.117
[203] Idem, p.70

coesão que ele sustenta. Ouçamos Derrida sobre a questão da sobrevida, que perpassa todo seu pensamento:

> Um texto só vive se ele sobrevive, e ele só sobrevive se é ao mesmo tempo traduzível e intraduzível (sempre *ao mesmo tempo*, e: *ama*, em '*même*' tempo). Totalmente traduzível, ele desaparece como texto, como escritura, como corpo de língua. Totalmente intraduzível, mesmo, no interior daquilo que se crê *uma* língua, ele morre imediatamente. A tradução *triunfante* não é pois nem a vida nem a morte do texto, somente ou já sua *sobrevida*. Diz-se o mesmo daquilo que chamo de *escritura*[204], marca, rastro, etc. Isto não vive nem morre, isto sobrevive.[205]

Este sobreviver nos remete ao nosso próximo capítulo, onde estará em questão o indecidível *meio-luto* derridiano.

[204] Os grifos nos termos "Escritura", "triunfante" e "sobrevida" são meus.
[205] PR, p.138 nota.

4
O luto impossível da desconstrução: a relação com a alteridade

4.1
A Aporia do Luto

> (...) eu tenho trabalhado no luto. Mas, sabemos já o que é o luto, ou, o conceito mais agudo que talvez seja necessário usar, o *meio-luto*? Trabalho do luto que por todo motivo que me seria próprio, por todo movimento pulsional tendendo a me reapropriar até minha morte, mas também trabalho *sobre* o luto, sobre o trabalho do luto em geral e em todos os seus modos (reapropriação, interiorização por introjeção *ou* por incorporação, ou entre os dois, o *meio-luto* ainda, idealização, nominação, etc.). [1]

Antes de iniciar este capítulo, cabe recolocar algumas questões que orientam nosso percurso nesta tese. O que pretende Derrida trazendo e submetendo o *pensamento* à questão do luto? O que pretende pensar com esta palavra 'estranha' ao âmbito da filosofia? Como relacionar desconstrução com luto, escritura e alteridade? Por que se apropriar deste conceito muito mais próximo da psicanálise, da postura clínica, não reflexiva? Palavras como luto, desconstrução, impossível e alteridade radical dariam um tom melancólico e pesaroso ao pensamento deste autor? Isto contrastaria com a reivindicação derridiana de afirmatividade e aposta no pensamento? Escutemos Derrida:

> Como eu já lembrei, desde o início, e bem antes das experiências de sobrevivência que são atualmente as minhas, eu assinalei que a sobrevida é um conceito original que constitui a estrutura mesma daquilo que nós chamamos a existência, o *Dasein*, se vocês quiserem. Nós somos estruturalmente sobreviventes, marcados por esta estrutura do rastro, do testamento. Mas, tendo dito isto, eu não gostaria de dar curso à interpretação segundo a qual a sobrevivência se encontra mais do lado da morte, do passado, do que da vida e do porvir. Não, todo o tempo, a desconstrução é do lado do *sim*, da afirmação da vida. [2]

A questão do luto percorre toda a meditação derridiana, ou, para dizê-lo em termos mais enfáticos, um luto organiza o pensamento da desconstrução. Por que a desconstrução se impõe, com tanto vigor, pensar o luto? Para Derrida, o luto suporta uma *aporia* que traduz com intensidade aquilo que a desconstrução pretende sustentar: a

---

[1] DERRIDA, J. – *Já, ou le faux-bond.*.In: *Points de suspension- entretiens*. Paris: Galilée, 1992, p.54, doravante referido como J(PS).
[2] DERRIDA, J. – *Apprendre à vivre enfin*. Paris: Galilée / Le Monde, 2005, p.54, doravante referido como AV.

relação com a alteridade radical se traduz como um desejo louco de apropriação, desejo impossível, pois a alteridade na sua radicalidade é aquilo mesmo que escapa a toda tentativa de apreensão. Assim sendo, esta relação interdita qualquer idéia de restituição, de retorno à origem, qualquer ideal de totalidade e identidade. Nesta tese *queremos sustentar que desconstrução e luto se afinam naquilo que não evitam: o paradoxo, a aporia.*

Mas que aporia o luto abriga? Que aporia Derrida requisita para o luto? Este, enquanto afeto e processo que se segue a uma perda, comporta, *ao mesmo tempo, o desejo de guardar o outro*, de conservá-lo junto a si, e o *desejo de deixá-lo ir*. Nas palavras de David Krell, a propósito da relação entre trabalho de luto, arte e afirmação em Derrida:

> O luto necessita tanto guardar na mente ou na memória quanto um liberar, deixar ir. Como podemos lamentar nosso amigo se o esquecemos? E como pode o luto ocorrer se nós inflexivelmente recusamos deixá-lo ir? Talvez psicólogos compreendam bem o luto, filósofos certamente não. [3]

O desejo de conservar na memória desencadeia o processo de interiorização idealizante do outro, de apropriação; encerrado em mim como memória, recordação, o outro vive em mim, mas perde aquilo que o faz outro, a sua inacessibilidade. O desejo de “*deixar ir*” indica um respeito a esta alteridade, significa deixar escapar o morto, se submeter à sua impossível redução, ou seja, continuar sendo por ele instigado.

Krell afirma também que, talvez, os filósofos nunca se tenham perguntado muito sobre o luto, preferiram esquecê-lo, pois que ele compromete a sua confiança, a sua segurança, numa maneira de operar, diz ele, “que se orgulha do seu contato com o imortal, o imutável” [4]. Tal postura, no entanto, evitaria aquilo que sempre foi concebido como o mais próprio do humano, justamente, a capacidade de enlutar. Ignorar isto seria ignorar o que os próprios filósofos gostam de chamar de essência do ser humano, também apreendida numa destinação do homem a lamentar, sem fim, a infinita distância que o mantém afastado das idéias, especialmente “do ultratranscendente Bem, Verdade, Belo”.[5]

---

[3] KRELL, David Farrell – *The Purest of Bastards. Works of Mourning, Art, and affirmation in the thought of Jacques Derrida*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2000, p.1-2.
[4] Idem, p.2
[5] Ibidem

Para Derrida, uma retomada da idéia de luto, como afeto, mas, principalmente, como *trabalho*, como processo, recupera, para o pensamento, a complexa, pois que equivocante, relação com a alteridade. No entanto, a abordagem derridiana do luto também não deixa intacta esta noção. Segundo o desconstrutor, o luto em sua abordagem usual, como veremos a partir das colocações freudianas em *Luto e Melancolia*[6], perde, tem apagada, a *aporia* que o constitui. Ressalte-se, principalmente, nesta idéia corrente do luto, o seu caráter apropriativo, a memória interiorizante, a instalação do outro em mim, enquanto recordação. O impossível, que habita o impulso de apropriação, foi esquecido. O indecidível derridiano *luto impossível*, bem como todas as expressões que lhe são sinônimas, *luto infinito*, *luto originário*, *meio-luto*, *quase-melancolia*, vêm, justamente, denunciar e desconstruir esta operação, *abrindo o luto para sua vocação aporética*. Este indecidível se junta à série que, a cada vez, afirma a desconstrução como um pensamento que é instigado pelo desejo de sustentar com a alteridade uma relação de respeito à sua inacessibilidade.

John Caputo ao afirmar a radicalidade da desconstrução como pensamento da alteridade, destaca a decisão derridiana:

> Tomando como ponto de partida o que Derrida diz a respeito da singularidade, do *tout autre*, do impossível, (...), defenderei o argumento de que quando ele diz que a coisa mesma sempre escapa, esta sua afirmação é feita em nome de um amor pela indesconstrutividade do inteiramente outro.[7]

Este gesto, definidor da desconstrução, a afasta de todos os outros pensamentos que, ao se abrirem para a diferença, acabam, de algum modo, recaindo na tentação de renomearem um significado transcendental como organizador da rede que esta engendra. Nem o *inteiramente outro* levinasiano que inspira Derrida escapa a esta lógica. Deste modo, Caputo ressalta que Derrida, ao acolher a dimensão da alteridade que singulariza a meditação de Lévinas sobre o *inteiramente outro*, o faz estendendo aquilo que este reserva ao *todo outro* - que reintroduz a vinculação a Deus como alteridade irredutível - "a *todo* e *qualquer* outro".[8] Nos aproximamos do que está em jogo no luto. Afirma Caputo:

---

[6] FREUD, Sigmund – *Luto e Melancolia.* In*:* Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, doravante referida como ESB. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
[7] CAPUTO, John – Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: *Às Margens*, org. Paulo Cesar Duque-Estrada, São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.31.
[8] Idem, p.36

> Pois o 'outro (amado)', l'*autre* (*aimé*), deve permanecer outro, mantido em segurança como outro, enquanto que, de nossa parte, temos que nos desarmar (*rendre les armes*) e nos entregar, sacrificando ou desistindo do ataque realista sobre o mundo e, com isto, permitindo à coisa mesma evadir-se justamente para mantê-la a salvo e mostrar o amor que temos por ela.[9]

Ainda, para reforçar a aporia que Derrida pretende sustentar através do luto impossível, é bom lembrar que se o respeito ao outro comporta um deixar que ele se vá, observando a distância infinita que dele nos separa, *este mesmo respeito implica numa reafirmação vigorosa do desejo de apropriação, de devoramento do outro*. Sobre esse devoramento, "*Il faut bien manger*", no dizer de Derrida, metonímia da apropriação, afirma ele:

> (...) o respeito ao outro, no momento mesmo onde, experimentando-o (eu falo aqui do 'comer' metonímico como do conceito mesmo de experiência), deve-se começar a se identificar a ele, a assimilá-lo, interiorizá-lo, compreendê-lo idealmente (o que não se pode absolutamente nunca fazê-lo sem se *dirigir ao outro* e sem limitar absolutamente a compreensão mesma, a apropriação identificante), falar-lhe com as palavras que passam também pela boca, pela orelha e pela visão, respeitar a lei que é ao mesmo tempo uma voz e um tribunal (ele se escuta, ela está em nós que estamos *diante dela*). *O refinamento sublime no respeito ao outro é também uma maneira de 'bem Comer' ou de 'o Bem comer'. O Bem se come também. É preciso o bem comer.*[10]

"*Il faut bien manger*" é uma fórmula que, por não denegar a intenção que habita toda relação, não dissimula a violência que lhe é inerente, e, por isso mesmo, está menos sujeita a esta mesma violência. Ela requisita uma cerimônia em relação ao outro, um refinamento no seu trato, como sinal de respeito à sua infinita distância.

Nas conferências, reunidas no livro *Mémoires - Paul de Man*[11], sobre a memória e *em memória* ao amigo - pensador da memória -, Paul de Man, Derrida lembra o amigo morto, anima suas teses e se deixa mobilizar pelos temas que o inspiraram. Uma confissão de amor à memória abre a primeira conferência que aborda a relação entre ela, um luto impossível e o porvir. Nesta ocasião, Derrida adverte que a memória da qual ele fala não é aquela que, ingenuamente compreendida, se volta em direção ao passado e julga que o relato é capaz de resgatá-lo. A memória na qual ele e o amigo apostam, assim como o luto sobre o qual meditam, se vincula ao porvir, à esperança e à promessa. Luto, porvir, esperança e promessa como implicações de um pensamento da escritura,

---

[9] Idem, p.32

[10] DERRIDA, J. "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet. In*: Points de suspension - entretiens.* Doravante referido como BM(PS). p. 297. O grifo das três últimas linhas é meu.

[11] DERRIDA, J. – *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988, doravante referido como MPM.

antecipamos oferecem a abertura para o que chamamos *de ética radical* da desconstrução. Suspendemos, por enquanto, estas indicações.

"O que é um luto impossível?", pergunta Derrida, e o que este luto nos diz da essência da memória: sobre a guarda do outro? Como se relaciona esta guarda com a impossibilidade?

A equivocidade que o luto sustenta, e que a desconstrução resgata, remete-o para um *fracasso constitutivo* quanto ao desejo de apropriação do outro. Tal fracasso, diz Derrida, consiste numa *"ex-apropriação", ou seja, numa apropriação tomada num duplo vínculo*, uma questão que considera fundamental:

> Eu falo do luto como da tentativa, sempre votada ao fracasso, um fracasso constitutivo, justamente, para incorporar, interiorizar, introjetar, subjetivar o outro em mim. Antes mesmo da morte do outro, a inscrição em mim da sua mortalidade me constitui. Eu estou enlutado logo eu sou, eu sou – morto da morte do outro, minha relação a mim é primeiramente enlutada, de um luto, aliás, impossível. É também aquilo que eu chamo a ex-apropriação, a apropriação tomada num duplo vínculo: eu devo e eu não devo tomar o outro em mim; o luto é uma fidelidade infiel se ele consegue interiorizar o outro idealmente em mim, quer dizer não respeitar sua exterioridade infinita.[12]

Duplo remetimento, tarefa impossível, onde o *deixar ir*, o reconhecimento da irredutibilidade do outro, não é denegado, evitado; fracasso constitutivo, fracasso na origem, fracasso originário, a alteridade deixa seus rastros, restos que sobrevivem em cada um, constituindo o que chamamos de "eu", "nós", "subjetividade" ou, ainda, "intersubjetividade". A morte do outro - e esta morte está sempre já dada, não precisa que o outro morra - nos destina a uma memória desde sempre enlutada, e que nos constitui como rastros desta alteridade. Como o outro fora de nós não é mais nada, resta guardá-lo, mas ele, contudo, não é dócil ao movimento da memória interiorizante. Nas palavras de Derrida:

> Desde o nada desta ausência não evocável, o outro aparece *como* outro, pela sua morte ou pelo menos na possibilidade antecipada de uma morte, desde então ela constitui e torna manifesto os limites de um eu, ou de um nós que tem que abrigar aquilo que é maior e outro que ele, fora dele, nele. Memória e interiorização, é assim que se descreve freqüentemente o 'trabalho de luto' 'normal' desde Freud. [13]

Defendemos, no entanto, que um luto impossível não faz da desconstrução um pensamento que se esgota na melancolia - mesmo que ela se refira a este luto como um

---

[12] DERRIDA,J. – Istrice 2. Ick bünn all hier. In: *Points de Suspension*, p.331, doravante referido como I(PS)

[13] MPM, p.53-54

meio-luto ou uma *quase-melancolia* -, esta sim, íntima e cultuada pela filosofia. Entendemos que ao se referir principalmente ao luto e não à melancolia, o desconstrutor reinvidica e enfatiza *a afirmatividade constitutiva da aporia do luto, o engajamento* que ele impõe. Derrida radicaliza: *só há afirmação no luto impossível*. Só podemos afirmar o impossível, pois o possível é pura constatação, puro registro:

> Mas a afirmação impossível deve ser possível: a única afirmação que seja afirmativa é aquela que deve afirmar o impossível, sem o que ela é uma afirmação, uma técnica, um registro. O impossível aqui é o outro, tal como nos chega: mortal, a nós mortais. E que nós amamos assim, afirmando que *está bem assim.*[14]

A afirmação do impossível como tal afirma o impossível do próprio luto, é puro engajamento no impossível desta tarefa. O *sim* que o luto implica não é aquele que é dado a uma determinada causa, mas aquele que confirma *a impossibilidade de não se engajar*: desde sempre, estamos enredados na escritura, no seu movimento incessante e disto não podemos fazer o luto. A afirmação do luto, para Derrida, é reconhecimento desta impossibilidade, e, sobretudo, uma aposta nesta impossibilidade. Dupla afirmação: *sim*, *sim*. Um *sim* que não é dito a nenhuma causa, que não engaja à nada, mas apenas engaja, um *sim* que se afirma somente no engajar. Cito:

> E para o fazer (engajar), ele deve se repetir, *sim, sim*, guardar a memória, se engajar a guardar a memória dele mesmo, se prometer, se ligar à memória pela memória, sem o que nada jamais vem do porvir. Eis a lei, e eis o que a categoria do performativo, no seu estado atual, só pode aproximar no instante onde é dito 'sim' e 'sim' ao 'sim'.[15]

Derrida desenvolve sua idéia de *meio-luto* – como a relação do pensamento com a alteridade -, constrastando-a com as colocações freudianas, tal como apresentadas no ensaio *Luto e Melancolia*, onde se fixa para a psicanálise, não, evidentemente, sem divergências[16], a idéia de luto como um processo normal diante de uma perda, processo que tem um fim. Neste ensaio, Freud faz uma correlação entre o trabalho de luto normal e a melancolia, definindo-os como estados que se seguem à perda de um objeto de amor; tanto o luto quanto a melancolia tratam da relação com o outro, da possibilidade de se desvincular dos investimentos feitos sobre um objeto e da resistência que este desinvestimento suscita. A partir da comparação entre os dois estados, que apresentam características muito semelhantes, Freud sustenta que ao luto normal corresponde a superação da perda como resultado de um lento trabalho de desligamento do objeto, que

[14] MPM, p. 52
[15] Idem, p.42
[16] Este será o tema da nossa próxima seção.

se faz através de um processo de interiorização deste, e define a melancolia como um fracasso deste processo, como uma reação patológica à perda. Derrida se interessa por este jogo com o outro perdido sustentado por Freud, em *Luto e Melancolia, e estende o trabalho de luto para além do âmbito das vinculações com os objetos amorosos, para além da reação à perda destes objetos, definindo como um luto sem fim a relação possível e impossível com a alteridade*. A intervenção derridiana, o gesto desconstrutor, desloca a idéia de luto com a proposta de um *meio-luto*, num movimento que se faz a partir da sustentação da aporia que, de algum modo, é evitada na separação estabelecida entre um luto "bem sucedido" e melancolia. Trata-se de uma operação que segue o duplo gesto que caracteriza a desconstrução. Aqui, uma escuta para o que estava recalcado (o impossível do luto, a complexidade da relação com a alteridade) faz retornar a equivocidade, o duplo vínculo que constitui o luto; a partir disto, para dizer, sem apagar, esta equivocidade, um outro termo se impõe: meio-luto ou luto impossível. O *meio-luto* (um luto sem fim) problematiza o luto, fala de um fracasso que constitui o luto, sem, no entanto, associá-lo, ou deixá-lo se esgotar na melancolia. A irresolução que singulariza os indecidíveis derridianos não se confunde com aquela que participa da melancolia, pois esta irresolução, já apontamos, não se traduz em hesitação, mas em reivindicação de engajamento.[17]

Derrida sinaliza que há um desconforto de Freud em relação às teses desenvolvidas em seu famoso ensaio. Segundo ele, ali, o analista não consegue fazer o luto de suas teses, e fazer sobressair, não denegando este desconforto, abre, para Derrida, a possibilidade de propor *um mais além do luto*, um meio-luto que inscreve e libera a exigência de negociação infinita que a alteridade inapreensível impõe. Além disso, para Derrida, a melancolia como recusa de uma negociação com o outro só é possível no "interior" desta abertura que o *meio-luto* indica.

Na desconstrução, o fracasso constitutivo do luto remete à idéia de que todo trabalho, toda relação, é um processo sem fim de tentativa de apropriação do outro, de tentativa de abolir a dissimetria radical. Como toda relação é relação com a alteridade, o trabalho, como trabalho de luto, reúne todas as formas de *relação sem relação* que a alteridade suscita: reapropriação, interiorização por introjeção ou incorporação, etc. Deste modo, estamos sempre engajados – pois que sempre relacionados - num processo,

[17] Nos referimos a esta questão na seção: a lógica dos indecidíveis, seção 1.2.

num trabalho que não cessa e, em última instância, que não tem finalidade, sentido, ou orientação prévios.

*

Cabe também destacar que o indecidível *meio-luto* nos leva a compreender o afastamento derridiano de qualquer idéia de ultrapassamento, de subversão, em relação à tradição metafísica: posturas que marcadamente pontuam o chamado pensamento pós-moderno, que cultiva e reinvidica um pensamento do fim. O luto impossível vem traduzir o que Derrida desde sempre indicou como peculiar à sua postura frente ao pensamento: o desvio em relação à lógica do fim, do apocalipse sempre anunciado, da catástrofe, a qual, para a desconstrução, se anuncia na violência desestruturante e desorganizadora que a alteridade radical provoca em todo discurso da presença, em todo discurso orientado, quando este, numa certa desatenção, deixa que ela se manifeste. É a catástrofe que o acontecimento provoca - a chegada surpreendente do estrangeiro que desarruma a casa. Uma catástrofe que não se deixa apreender pelo cálculo e que não pode ser anunciada:

> A palavra *sem*, eu a pronuncio aqui dentro da sintaxe tão necessária de Blanchot que diz freqüentemente X *sem* X. O *sem* marca uma catástrofe interna e externa do apocalipse, uma inversão de sentido que não se confunde com a catástrofe anunciada ou descrita nos escritos apocalípticos sem no entanto lhe ser estrangeira. A catástrofe, aqui, seria talvez a *do* apocalipse mesmo, sua dobra e seu fim, um fechamento sem fim, um fim sem fim.[18]

Neste capítulo, pretendemos enfatizar o percurso derridiano através da psicanálise que o leva à formulação do indecidível *meio-luto*, assim como também à noção de *a vida a morte* que se associa àquela. *Meio-luto* e *a vida a morte* sustentam a irredutibilidade do outro que, resistindo a toda apreensão, insiste como aquilo mesmo que nos leva a pensar. A idéia de *meio-luto*, resultante do luto retirado do seu contexto familiar, ganha em estranheza e em possibilidade de expor um pensamento radical em relação ao trato com o outro. Em *Ja, ou Le faux-bond*, Derrida convida a um trabalho que tem o luto, ou um pensamento sobre o luto, como energia propulsora, como trabalho estendido até o esgotamento: "trabalhar no luto como se diz funcionar à tal ou tal energia, tal ou tal carburante, funcionar, por exemplo, com gasolina [*au super]*. Até o esgotamento".[19] Fazer o luto do luto (a dobra do apocalipse), eis a proposta derridiana:

---

[18] DERRIDA, J. *D'un ton apocalyptique adopté naguère em philosophie.* Paris: Galilée, p.96

[19] *J*(PS)*,* p.54

> Há muito tempo eu próprio 'trabalho' no *luto*, se assim posso dizer, ou me deixo trabalhar pela questão do luto, pelas aporias do 'trabalho de luto', sobre os recursos e os limites do discurso psicanalítico a esse respeito, e sobre certa coextensividade entre trabalho em geral e trabalho do luto.[20]

O exame dos "recursos e limites" do discurso analítico sobre o tema do luto, a partir de *Luto e Melancolia*, aponta para a discussão em torno de um acabamento deste, no processo dito normal, bem como para um luto impossível como processo melancólico. Fim e irresolução do luto. O *meio-luto* derridiano, retomando esta questão a partir da dupla vinculação que divide este processo, ou seja, o guardar na memória e o deixar ir, aposta na indiferenciação que separa um do outro. Insistimos que, para Derrida, o luto como tradução da relação com a alteridade implica numa dimensão ética, cujo sentido tradicional é, por sua vez, também desafiado. O luto impossível de Derrida re-situa os questionamentos éticos, afastando-os do domínio da prescrição de comportamentos, até porque a dupla lei, o duplo vínculo do luto, retrata o duplo vínculo da própria lei. A dimensão ética da desconstrução será, de certo modo, nosso tema no próximo capítulo, porém, neste momento, não podemos deixar de sinalizar que a intervenção derridiana nos temas freudianos já indicam, a partir de uma ética da leitura ligada à dupla vinculação, uma postura que escapa ao convencional e habita a mesma lógica paradoxal da escritura. Esta dupla vinculação, tema derridiano por excelência, e que se atualiza na apropriação dos textos de Freud, aparece na expressão *fidelidade infiel* que traduz a ética da leitura, da herança na desconstrução; tema que se atualiza na apropriação dos textos de Freud; *Il faut bien manger*: se apropriar de Freud, guardando as marcas de uma apropriação que nunca deve se satisfazer no desejo de restituição, no ideal de compreensão plena do sentido do texto.

Devemos então nos perguntar: Derrida é mais fiel a Freud abordando suas teses segundo um modelo hermenêutico - onde a reinterpretação, o aprofundamento, a clarificação, desdobram o mesmo num reforço da clausura que a linguagem sempre desenha -, ou a sua fidelidade residiria na possibilidade de fazer justiça ao evento Freud, precipitando-o para além dele mesmo, abrindo-o num movimento disseminativo, onde os ecos de Freud não precisam ser restituídos a um Freud cada vez mais encerrado na sua própria clausura? O gesto desconstrutivo comporta sempre uma certa traição, na medida em que ele é sempre abertura de fronteiras. Ao mesmo tempo, este gesto se faz num respeito à singularidade que se inscreve, como, por exemplo, com a alteridade do

---

[20] DA, p.99

evento Freud. Derrida reivindica um luto generalizado como relação com a alteridade, relação que será sempre de resistência e negociação com todo e qualquer limite.

Insistimos que a associação desconstrutora entre *luto* e *impossível* redimensiona tanto o trato com o *outro* enquanto alteridade radical – aquilo que incessantemente nos clama e nos escapa -, quanto a idéia de *trabalho*. O luto, diz Derrida, comanda e instiga todo e qualquer trabalho: "O trabalho de luto é apenas um trabalho entre outros. Todo trabalho comporta esta transformação, essa *idealização apropriadora*, essa *interiorização* que caracteriza o 'luto'".[21] O trabalho de luto como *meio-luto*, mantendo-se afastado do ideal de interiorização completa do outro, põe a nu a violência que comanda este desejo. A desconstrução, ao associar luto e impossível, se propõe como tarefa, justamente, preservar o outro como sempre outro.

Enfim, é importante ressaltar que quando aponta os "recursos e limites" da psicanálise em relação ao pensamento do luto, Derrida lembra a heterogeneidade do percurso freudiano, aquilo que já apontamos como o gesto duplo do analista – ou seja, o escrever e apagar de Freud quanto às suas teses, que, segundo o desconstrutor, é ritmado por um enfrentamento maior ou menor da alteridade radical: duplo remetimento, dupla vinculação que vigora em todo pensamento, na escritura. Assim é que, em *Luto e Melancolia*, o luto "bem sucedido" apontando para uma interiorização do outro, numa operação sem resto, parece deixar de lado a radicalidade de todas as teses freudianas, que apontam e convivem com uma exterioridade tão estranha e inassimilável que fazem da própria psicanálise um outro da filosofia. Já o *Além do princípio do prazer,* sinaliza Derrida, põe em cena uma abertura e expõe uma lógica, uma economia estranha e paradoxal, que escapa a qualquer possibilidade de apreensão total e sem resto da alteridade, impossibilidade de assimilação que abala qualquer chance de se pensar um luto "bem-sucedido", a não ser no contexto contido de uma economia restrita, sintomatizada. Com a pulsão de morte, Freud se orienta por uma alteridade que não aponta nenhum horizonte e, por isso mesmo, instala um jogo e uma negociação sem fim, uma alteridade não domesticável, que escapa à lei da casa, à economia restrita. Aquilo que é *Unheimlich* invade então, definitivamente, o pensar freudiano. A estranheza não controlável e fantasmagórica que a psicanálise sempre tematizou, se impõe com ainda mais vigor.

---

[21] Ibidem. Grifo meu.

Ainda em *Já, ou Le faux-bond*, Derrida afirma que, desde *Glas*[22], quer não somente mostrar como "o trabalho de luto não é um trabalho entre outros, mas alguma coisa como a 'essência' do trabalho"[23], mas também especular sobre um "fim" do trabalho de luto que não seria mais algo como um acabamento "normal" do luto, mas alguma coisa como *um mais além do princípio do luto*. Esse *mais além* faz encontrar o *lut*o e a *lógica aporética do Além do princípio do prazer*. Diz ele:

> Talvez possamos então 'especular' (eu me sirvo desta palavra de Freud no *Mais além*, palavra da qual eu tento este ano uma reavaliação no curso de um seminário sobre a *vida a morte*[24]), especular então sobre um 'fim' do trabalho de luto que não seria mais o acabamento 'normal' do luto, mas qualquer coisa como um mais-além do princípio do luto. É apenas imaginável, isto pode sempre retornar a macaquear na crispação aquilo que deseja excluir, pois o mais-além do luto pode sempre se pôr 'a serviço' do trabalho de luto e se reencontraria bem rápido o passo necessariamente aporético do mais-além do princípio do prazer. É a lógica inimaginável, impensável mesmo desse passo mais além que me interessa. Mesmo se é impensável isto dá o contorno do poder pensar.[25]

Associado por Derrida ao *mais-além*, o luto sofre um deslocamento, deixando de traduzir uma operação da qual se espera um fim tranqüilizador: duplo remetimento, impossibilidade de horizonte de chegada.

*

Este capítulo abordará a relação de luto sem fim entre psicanálise e desconstrução, cena de herança exercitada numa fidelidade infiel. Primeiramente, destacamos a leitura desconstrutora da proposta freudiana em *Luto e Melancolia*, de uma diferenciação entre um trabalho de luto "bem-sucedido", como um processo terapêutico, normal, e a melancolia como conseqüência de um luto fracassado. Derrida problematiza esta divisão com a idéia de que o luto é sempre *impossível* e, como tal, sem fim, o que o faz ser sempre um *meio-luto* ou uma *quase-melancolia*.

Num segundo momento, abordaremos a obra de Nicolas Abraham e Maria Torok, que desenvolvem uma rica teorização em torno da idéia de luto impossível. Os dois psicanalistas se debruçam sobre a melancolia. A *cripta*, como lugar que marca a impossibilidade de um luto, interessa a Derrida, que admira muito os analistas, por encontrar neles uma teorização potente sempre dinamizada pelos achados clínicos. Porém, veremos, o luto *impossível* da *cripta* não se confunde com o *meio-luto*, ou

---

[22] DERRIDA, J. – *Glas.* Paris: Galilée, 1974.
[23] J(PS), p.57
[24] Na quarta seção deste capítulo, faremos uma leitura do texto que resultou deste seminário ao qual Derrida se refere aqui: *Speculer – "sur Freud"*.
[25] J(PS), p.57

quase-melancolia da desconstrução, a não ser que ela, a *cripta,* seja pensada como a alteridade mesma, como um segredo que ao guardá-lo como tal, o expomos, confirmando que há segredo, e o preservamos.

Nosso propósito, num terceiro momento, é aprofundar a leitura derridiana de Freud, pois se o desconstrutor questiona a distinção freudiana entre luto normal e luto patológico, ele o faz deixando claro que a proposta do analista de uma pulsão de morte constitui abertura para um pensamento vigoroso da alteridade[26], o que, para o desconstrutor - tal é a nossa hipótese -, transborda e problematiza a distinção sustentada em *Luto e Melancolia*. Para Derrida, o Freud do *Além do princípio do prazer* é aquele que aborda o outro de forma mais extremada, pois a questão ali aberta, quando sustentada com todo seu vigor, abala toda e qualquer distinção opositiva, resistindo ao desejo sempre operante de se colocar sob a égide de um novo princípio orientador. Nesta seção, exploraremos a leitura derridiana deste texto, pois que ela aponta para aquilo que Derrida apreende na noção de *luto impossível,* a necessidade de negociação, transação sem fim, imposta pela alteridade.

No nosso quarto movimento, destacamos como Freud, com a pulsão de morte - pulsão *anarquívica*, segundo o desconstrutor -, prepara um pensamento do *porvir* que se associa profundamente com a idéia de *luto impossível*.

4.2
Luto e melancolia

Em *Luto e Melancolia*, como já apontamos, Freud faz uma correlação entre a melancolia e o trabalho de luto:

> Tendo os sonhos nos servido de protótipo das perturbações mentais narcisistas na vida normal, tentaremos agora lançar alguma luz sobre a natureza da melancolia, comparando-a com o afeto normal do luto. (...)

---

[26] Antes ainda do *Além do Princípio do Prazer*, nos primeiros esboços daquilo que seria a metapsicologia, no *Projeto para uma Psicologia Científica*, Freud já enfrenta e indica uma alteridade que define o desejo humano como desejo de reencontrar aquilo que nunca foi presente. Ao estabelecer a noção de processo primário, duas importantes teses são afirmadas: 1) O sonho é uma realização alucinatória de desejo; 2) essa alucinação não é decorrente de nenhum conhecimento prévio da representação do desejo – totalmente ignorada pelo sujeito -, mas, ao contrário, é a alucinação que torna possível tal conhecimento *a posteriori*. Fica assim estabelecida a tese de que a atividade humana está submetida à tendência de voltar a encontrar a mesma coisa sob a forma de uma identidade de percepção, tendência esta fadada ao fracasso, pois o que é alucinado na consciência não é nunca aquilo que constituiu a representação de desejo (*Wunschvorstelung*), embora permita inferi-la. A tendência pode, assim, ser entendida como tendência a perder esta coisa. Já sinalizamos como Derrida reconhece o abalo que todas as noções que singularizam a psicanálise provocam na estrutura opositiva da tradição metafísica.

> O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante. Em algumas pessoas as mesmas influências produzem melancolia em vez de luto; por conseguinte, suspeitamos que essas pessoas possuem uma disposição patológica.[27]

Freud define o trabalho de luto normal como um lento e doloroso processo de desligamento dos investimentos libidinais "num objeto amoroso ou num ideal que foi perdido", para que, uma vez liberto desses laços, o ego volte a estabelecer novas ligações. O luto é, portanto, um trabalho que leva à renúncia do objeto perdido, enfrentando, no entanto, resistências, pois, como Freud enfatiza, nunca abrimos mão facilmente de uma posição libidinal conquistada. Nas suas palavras: "cada uma das lembranças e expectativas isoladas, através das quais a libido está vinculada ao objeto, é evocada e hipercatexizada, e o desligamento da libido se realiza em relação a cada uma delas".[28] É um trabalho que se faz vagarosamente para preservar, enquanto possível, o objeto, um processo custoso em termos econômicos. Diz Freud:

> Em que consiste, portanto, o trabalho que o luto realiza? Não me parece forçado apresentá-lo da forma que se segue. O teste da realidade revelou que o objeto amado não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada de suas ligações com aquele objeto. Essa exigência provoca uma oposição compreensível – é fato notório que as pessoas nunca abandonam de bom grado uma posição libidinal, nem mesmo, na realidade, quando um substituto já se lhes acena. (...) Contudo, o fato é que, quando o trabalho de luto se conclui, o ego fica outra vez livre e desinibido.[29]

Assim, o trabalho de luto - cuja sintomatologia se aproxima muito de um processo mórbido -, tem um caráter *terapêutico*, na medida em que o desinvestimento do objeto leva ao seu esquecimento e à possibilidade de eleição de novos objetos amorosos, à recuperação da capacidade de amar, desejar. Na correlação feita por Freud, a melancolia, que apresenta comportamentos e sintomas muito semelhantes aos do luto, corresponde a um fracasso no processo normal de desvinculação e renúncia do objeto. Alheio à "prova de realidade", o melancólico prolonga a vinculação a este, impedindo-se de estabelecer novas ligações. Neste sentido, a melancolia preserva, fantasmagoricamente, uma relação impossível. Vejamos como.

Em *Luto e Melancolia*, Freud afirma que a identificação é o mecanismo que caracteriza os dois processos, tanto o luto normal quanto a melancolia, pois ela está na base das escolhas objetais:

---

[27]FREUD, S. - *Luto e* Melancolia. vol.xiv, p.275
[28] Idem, p.277
[29] Idem, pp.276-277

> Mostramos em outro ponto que a identificação é uma etapa preliminar da escolha objetal, que é a primeira forma – e uma forma expressa de maneira ambivalente – pela qual o ego escolhe um objeto. O ego deseja incorporar a si esse objeto, e, em conformidade com a fase oral ou canibalista do desenvolvimento libidinal em que o eu se acha, deseja fazer isso devorando-o[30].

Segundo observação de Otto Rank, registrada por Freud, o processo melancólico se desencadeia onde há uma intensa vinculação amorosa ao objeto, acompanhada de uma frágil catexia objetal, uma catexia "com pouco poder de resistência"[31]. O afastamento do objeto precipita uma substituição na qual a identificação narcisista toma o lugar da catexia erótica[32]. Cito Freud: "a identificação narcisista com o objeto se torna, então, um substituto da catexia erótica, e, em conseqüência, apesar do conflito com a pessoa amada, não é preciso renunciar à relação amorosa".[33] O trabalho de desligamento do objeto não se efetiva, mas ao contrário, no dizer famoso de Freud, "o objeto recai como uma sombra sobre o eu". Este, maciçamente identificado ao objeto perdido, recebe todas as recriminações e queixas que a ele são dirigidas, pelo seu abandono. Uma quantidade enorme de energia é empregada na manutenção desta identificação, que tem a função de prolongar a existência do objeto, de evitar, fantasmaticamente, sua perda, ficando impossibilitada qualquer chance de novos investimentos amorosos. Na melancolia, o que se perde é o próprio eu. Freud explica o processo que leva à melancolia:

> A catexia objetal provou ter pouco poder de resistência e foi liquidada. Mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto; foi retirada para o ego. Ali, contudo, não foi empregada de maneira não especificada, mas serviu para estabelecer uma *identificação* do ego com o objeto abandonado. Assim *a sombra do objeto caiu sobre o ego*, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado. Dessa forma, uma perda objetal se transformou numa perda do ego (...).[34]

Luto e melancolia correspondem a um trabalho, mas enquanto no primeiro, o trabalho tem um caráter terapêutico, restaurador, por propiciar o desligamento do objeto e a recuperação da capacidade de investir, na melancolia, o trabalho consiste na

---

[30] Idem, p.282
[31] Ibidem
[32] Na melancolia, como em todas as afecções narcisistas, vigora "uma regressão de um tipo de escolha objetal para o narcisismo original". (Ibidem). Freud indica, então, que o processo mórbido de luto se deve a uma predominância do tipo narcisista da escolha objetal, observando, contudo, que ainda não tem dados empíricos que confirmem aquilo que a teoria o leva a anunciar.
[33] Ibidem
[34] Idem, pp.281-282. Grifo meu em "a sombra do objeto caiu sobre o ego".

sustentação, através do emprego de uma substancial quantidade de energia, da identificação regressiva, ambivalente[35], resultando num empobrecimento do ego. Freud destaca: "O complexo de melancolia se comporta como uma ferida aberta, atraindo a si as energias catexiais – (...) – provenientes de todas as direções, e esvaziando o ego até este ficar totalmente empobrecido".[36]

Neste ensaio, Freud fala da devoção ao luto como algo que lhe parece patológico, na medida em que ela desafia a economia pulsional. O trabalho do luto significa um dispêndio excessivo de energia que nenhuma economia justificaria, em especial, porque muitas vezes ele se dá mesmo quando um objeto substituto já nos acena com a possibilidade de nova vinculação.[37]

Jean Allouch, em *Erótica do luto*[38], alerta para o fato de que Freud, em *Luto e Melancolia*, não está realmente preocupado com o luto, e sim com a melancolia, assim a psicanálise ainda precisaria desenvolver uma teoria sobre o luto, sendo este seu objetivo. Allouch se refere ao luto na situação, específica, da morte de um objeto de amor, numa abordagem crítica do texto freudiano, da qual alguns aspectos nos interessam em especial.

Para Allouch, Freud não pensou criticamente o luto e, portanto, *Luto e Melancolia* veicula uma idéia de luto que não escapa ao que convencionalmente se pensa como tal. Allouch chama a atenção para o fato de que a postulação posterior da pulsão de morte deveria ter levado Freud a revisar sua abordagem do luto e apresentar uma visão menos tradicional deste, uma visão mais afinada com a radicalidade da psicanálise. Anterior ao *Além do princípio do prazer* - anterior à morte de Sofia, filha de Freud, que trouxe ao analista uma extremamente dolorosa experiência de luto -, *Luto e Melancolia*[39] suporta e se prende a um momento onde a economia pulsional ainda não se vinculava ao empuxo inarredável de uma pulsão de morte, onde o desejo de morte é desejo de impossível. Porém, agora, nos interessa, principalmente, ressaltar a observação de Allouch de que, o luto freudiano "oferece ao enlutado a louca esperança

---

[35] Freud assinala que na melancolia a relação com o objeto não é simples, ela é complicada por uma ambivalência que se deve ou à constituição de um eu em particular ou provém da experiência que envolve a perda do objeto.

[36] Idem, p286

[37] Citamos Freud: "Porque esta transigência, pela qual o domínio da realidade se faz fragmentariamente, deve ser tão extraordinariamente penosa, de forma alguma é fácil de explicar em termos de economia. É notável que esse penoso desprazer seja aceito por nós como algo natural". In: *Luto e Melancolia*, p.277.

[38] ALLOUCH, J. *Erótica do Luto no tempo da morte seca.* Traduzido por Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

[39] Interessante notar como Freud, a respeito de Sofia, falará de um luto sem fim, o que contraria a tese exposta no artigo que enfocamos.

do reencontro com o objeto perdido" [40]. Este luto, diz ele, se vincula a um pensamento romântico sobre o luto, no qual impera um desejo de encontro; a morte apontaria para um reencontro pela substituição, para uma afirmação de que tudo se reconstitui. A morte então evita a morte. Em reforço a esta tese, Allouch cita o artigo do mesmo período, *Sobre a transitoriedade*[41], onde Freud, mais uma vez, defende a idéia de restabelecimento, de renovação de um ciclo, no qual, afirma Allouch, a questão da morte é denegada. Nesta idéia de renovação, de ciclo restaurador, o que se perde é o caráter único do objeto, o *objeto desde sempre perdido, que* o *Projeto para uma psicologia científica* já indicava.

É nesta mesma cena da substituição que Derrida questiona o luto *bem-sucedido* freudiano, questionando o seu caráter terapêutico[42]. Daí provém sua extensão e generalização do luto como relação com uma alteridade irredutível, completamente distante de uma lógica substitutiva. O gesto desconstrutor faz da cena do luto a cena mesma onde nos movemos, amamos, odiamos, pensamos, inventamos. A desconstrução entende a lógica da substituição como participando do circuito da economia restrita, economia da casa, restauradora, restituidora. O *meio-luto* excede esta cena. Ele aponta para uma economia geral (a da pulsão de morte), onde as chances de deslocamento (e não de substituição) se abrem, justamente, dentro de situações nas quais o conflito e a tensão possam ser suportados na sua forma extrema, longe de uma economia de substituição, que evita o impasse através de álibis que, justamente, escamoteiam o conflito, a tensão. Para o desconstrutor, há uma estrutura de tensão da qual não saímos nunca (*meio-luto*) e é ela mesma que, quando não denegada, oferece a chance de deslocamento. É assim que compreendemos a postura derridiana de deixar em aberto a questão do *sucesso* no trabalho de luto, devolvendo a este o seu poder equivocante.

Seria impossível, nesta tese, abordarmos todos os escritos que a psicanálise produziu a partir da articulação promovida por Freud entre luto e melancolia. Um tanto superficialmente, gostaríamos de ressaltar que, na maior parte destas elaborações, o que está em jogo, para além de uma diferença entre quadros clínicos, é o fato de que o luto, ou melhor, a melancolia é correlata da própria psique, na medida em que aponta para a relação estruturante com a alteridade, relação estruturante do psíquico. Melanie Klein e Lacan, por exemplo, cada um a seu modo, enfatizam o caráter enlutado e melancólico

---

[40] Idem, p.169

[41] FREUD, S – *Sobre a transitoriedade*. ESB, vol.XIV.

[42] O luto, em Derrida, se vincula a uma economia que embaralha todo cálculo, economia que, no entanto, está apontada na própria obra freudiana. Ver a seção: "*Différance*: força e pulsão".

do psíquico[43], já que este se estrutura na vinculação com uma alteridade irredutível, inapreensível.

Em relação aos desenvolvimentos de Lacan, citamos Urânia Peres:

> Freud partiu da noção do luto para construir uma teoria da melancolia. Lacan toma outro caminho no qual o luto surge como um elemento para a compreensão da relação de objeto. E se luto e melancolia caminham juntos, vale interrogar a dimensão melancólica na estruturação básica do sujeito e na constituição do objeto. Lacan não nos apresenta propriamente uma teoria da melancolia, porém afirma inovar quanto à 'função do luto", inovar em relação ao que foi afirmado por Freud. Um ponto importante a destacar na leitura que Lacan realiza de Hamlet consiste no fato de observarmos que ele procura menos interpretar a tragédia com elementos da teoria, do que encontrar no texto shakespeariano enriquecimentos para a teoria psicanalítica. É Hamlet que abre o caminho para a compreensão teórica da constituição do objeto no desejo e não o contrário.[44]

Diz ela ainda: "O que na verdade Lacan nos chama atenção, é para o fato de que a impossibilidade da relação de objeto é um traço de estrutura e diz respeito ao desejo".[45] Lacan se afasta de Freud, quando no luto indica uma impossibilidade de substituição do objeto. O objeto *desde sempre perdido* freudiano faz o vigor do pensamento lacaniano.

Mas, se não há substituição de objeto, Lacan pensa um fim do luto como o sacrifício do falo. Citamos Allouch:

> Lacan radicaliza a função do luto: não há relação de objeto sem luto não só do objeto, mas também desse suplemento, dessa libra de carne fálica que o sujeito só pode sacrificar para ter acesso ao objeto.
> Tal radicalização não pode deixar de ter conseqüências sobre o luto no sentido usual desse termo. O luto não é apenas perder alguém (furo no real), mas convocar para esse lugar algum ser fálico para lá poder sacrificá-lo. Há luto efetuado se e somente se tiver sido efetivo esse sacrifício. O sujeito terá, então, perdido não só alguém, mas, além disso, mas, ademais, mas, em suplemento, um pequeno pedaço de si.[46]

---

[43] J.D.Nasio, em *O livro da dor e do amor*, sinaliza que a diferença entre luto e melancolia, reivindicada por Freud no seu célebre artigo, acaba por perder relevância para o próprio Freud e muitos que o seguem. Cito: "É a propósito da natureza do objeto, precisamente, que Freud distingue o luto normal do luto patológico, ou ainda o luto normal da melancolia. Vamos estabelecer as diferenças entre eles, mas saibam que depois esqueceremos esta distinção. Primeiro porque o próprio Freud, durante sua elaboração, abandona a diferença que estabelecera. Depois, se nos reportarmos a Melanie Klein, por exemplo, constatamos que ela considera a distância entre luto patológico e luto normal como uma distinção de grau e não de estrutura. E, enfim, o próprio Lacan, tratando do luto, fala algumas vezes como se se tratasse de uma única forma de luto, o luto patológico". Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. Tradução: Lucy Magalhães.

[44] PERES, URÂNIA – Dúvida Melancólica, Dívida Melancólica, Vida Melancólica. In*: Melancolia. Org. Urania Tourinho Peres. São Paulo: Editora Escuta, 1996. p.* 54

[45] Idem, p.55

[46] ALLOUCH, J. *Erótica do Luto,* p.285

Por sua vez, MD Magno afirma o melancólico como aquele que não renuncia ao objeto *desde sempre perdido* (o *das Ding* freudiano ou *Acoisa* lacaniana*)* e que, por isso, não pode se vincular aos objetos possíveis:

> Melancólico é um cara que não quer renunciar à Acoisa, fica atrás d'Ela, não pára... De modo geral, a gente renuncia e parte para outras coisas, o que é um fato de sobrevivência, um ato político. Renunciamos à Acoisa e partimos para os objetos possíveis.[47]

E ainda:

> O objeto desejado não há, é impossível, e nem por isso meu desejo é abolível ou satisfazível. Não posso renunciar à diferença externa, mas sim ao objeto por ela indicado. Se o melancólico entendesse que esse objeto não há e nem por isso ele pode deixar de desejar, ele parava com aquela frescura.[48]

Em outro momento, Magno aponta uma *tanatose radical* no lugar onde antes ele procurava pela melancolia. Esta *tanotose* tem a ver com a freqüentação insuportável do indecidível. Diz Magno:

> Minha questão é: para além de psicose, neurose, morfose, o que é uma *Tanatose* radical? Ou seja, no mesmo lugar em que, em Seminários do ano passado, eu insistia em tomar como capaz de definir o que fosse a melancolia, vamos encontrar a freqüentação, de diversos modos, da beira do Vazio e da beira do não-Haver, que empuxam o processo para um tipo de loucura que dá nos grandes homens e nos grandes malucos.
> Às vezes, a vetorização impõe uma mera melancolia, onde o sujeito se perde virado para o não-Haver, de costas para o Haver, mas numa saudade covarde daquilo. Às vezes, empuxa para um processo de ambivalência em relação aos fantasmas que se produzem aí, o que vai dar naquilo que erroneamente chamamos de psicose maníaco-depressiva. Não há psicose alguma aí, e sim posição maníaco depressiva lá no limiar do Haver.[49]

A radicalização do luto na escritura se desvia da idéia de fim deste processo, para sublinhar e levar, a seu ponto extremo, a lógica da indecidibilidade, lógica singular da escritura que a idéia de luto acolhe. Prossigamos.

Em *Parages,* lembramos, o desconstrutor enfatiza que há um desconforto de Freud em *Luto e Melancolia* que não o deixa fechar uma tese, e que o leva a suspender as conclusões para quando for possível um conhecimento mais seguro quanto à natureza do sofrimento psíquico. Derrida sinaliza que o desconforto é maior quanto à diferença

---

[47] MD MAGNO – *A Natureza do vínculo*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994, p.154
[48] MD MAGNO – *Velut Luna.* Rio de Janeiro: Novamente editora, 2000, p.180
[49] MD MAGNO – *Pedagogia Freudiana.* Rio de Janeiro: Imago, Ed., 1993, pp.100-101

do ultrapassamento do objeto no luto normal, e a *fase de triunfo* que caracteriza a mania. Esta última constitui um quadro que freqüentemente se instala após a melancolia e é gerida pela mesma economia desta e representa um momento de grande efusão, pois, diz Freud:

> o ego deve ter superado a perda do objeto (ou seu luto pela perda, ou talvez o próprio objeto) e, conseqüentemente, toda a cota de anticatexia que o penoso sofrimento da melancolia tinha atraído para si vinda do ego e 'vinculado' se terá tornado disponível.[50]

A mania é caracterizada como uma fase triunfante, que se manifesta através de uma grande *voracidade* pelas catexias objetais. Freud se pergunta porque o luto não se faz acompanhar, no seu término, pela mesma euforia maníaca. Por que não há um triunfo no ultrapassamento normal?[51] Ele deixa a questão em suspenso; não faz um luto da resposta, diz Derrida:

> Aqui, em Luto e Melancolia, a fase mais difícil parece concernir a diferença entre *Überwindung* normal e o 'triunfo'. Sem dúvida a mania deve ter 'ultrapassado' (*Überwunden*) [sobrepujado] a perda do objeto ou o luto desta perda ou o objeto ele mesmo. De onde a explosão libidinal do maníaco que, 'faminto', se lança sobre novos investimentos libidinais. (...) Mas se o luto 'normal' 'ultrapassa' bem a perda do objeto, como explicar que ele não assinala, após seu processo (*Ablaufe*), nada que assegure as condições econômicas de uma 'fase triunfante'?[52]

Para Derrida, Freud não está tão seguro quanto ao que chama de "triunfo", e toda a releitura que ele faz do *Além do Princípio do Prazer*, que vincularemos ao tema do *meio-luto*, se engaja nesta incerteza do analista. Ao desconfiar, apoiado na insegurança de Freud, do esquecimento *triunfante*[53] do objeto como algo com que devamos contar, Derrida questiona a idéia de luto "bem-sucedido" como "digno deste nome"[54]. Para o desconstrutor, o luto que implica no esquecimento do objeto, do outro, não é digno deste nome, e isto, afirma ele, é justamente o impossível mesmo. Ouçamos Bennington:

---

[50] FREUD – *Luto e Melancolia*, p.288

[51] Citamos Freud: "Em primeiro lugar, também o luto normal supera a perda de objeto, e também, enquanto persiste, absorve todas as energias do ego. Por que, então, depois de seguir seu curso, não há, em seu caso, qualquer indício da condição econômica necessária a uma fase de triunfo"? In: *Luto e Melancolia*, p.288. Acrescentamos que Karl Abraham e Ferenczi reportaram a Freud casos onde ao luto normal segue uma fase triunfante; o analista, porém, não registra esta informação.

[52] PR, pp.146-147, nota.

[53] Em Derrida, o que *triunfa* é a escritura com sua insistência e demanda irrevogável de trabalho. Ao triunfo da escritura, Derrida nomeia sobrevida.

[54] Expressão usada por Derrida.

> A questão de Derrida é: será que o processo supostamente normal de luto é realmente um luto? É este de fato um luto 'digno de seu nome'? Parece que não. Porque ele envolve um esquecimento do outro, (...). E Derrida quer sugerir que, na verdade, há uma maneira na qual um luto 'digno de seu nome' poderia ser um luto no qual a superação triunfante e o '*oubli de l'autre*' é impossível. Isso faz com que aquilo que ele sugere como sendo um luto digno de seu nome se pareça com a melancolia. Mas depois de termos redefinido o luto como 'digno de seu nome', ele já não é a mesma coisa que a melancolia. Trata-se de uma economia ligeiramente diferente. [55]

Está em jogo, então, a questão da relação com a alteridade - a cena derridiana por excelência. O objeto como outro, como aquilo que nos seduz e que nos escapa, impõe ao pensamento um movimento, uma inquietude, um desejo que, segundo a desconstrução, não pode ser estancado por nenhum trabalho de assimilação, de incorporação. A alteridade é aquilo que, não sendo assimilável, se instala em nós como um estrangeiro, com o qual temos que incessantemente negociar. É esta negociação que Derrida traduz na idéia de *meio-luto*. Um trabalho de luto que não cessa, que respeita a inacessibilidade do outro - lembremos do "*il faut bien manger*" -, e com tal inacessibilidade passa a negociar, afastando a violência que um suposto controle da alteridade sempre desencadeia. Com a idéia de *meio-luto* o que é enfatizado é o trabalho, a tarefa, e não o êxito na superação de uma perda. Para a perda, que o pensamento derridiano pretende enfrentar não há superação possível, mas apenas um envolvimento constante e inarredável.

Assim, a desconstrução aponta e aposta num comércio permanente com o outro, com sua estranheza e irredutibilidade como possibilidade de toda e qualquer criação ou produção. Por isso mesmo, ao reivindicar um luto impossível, Derrida não se deixa vincular à melancolia, com sua queixa eterna. A suspensão da conclusão do luto não significa ressentimento quanto à alteridade inapreensível, mas a exigência de constante negociação inventiva com o outro. Bennington lembra como no pensamento derridiano, a questão da herança se vincula ao *meio-luto*; e ressalta que a economia que ambos sustentam constitui a abertura para uma nova postura diante das questões ético-políticas. As noções de herança e luto, não só são redimensionadas pela desconstrução, como redimensionam questões que antes pertenciam a campos excludentes. Esta é a importância que queremos ressaltar na noção de luto impossível. Citamos Bennington sobre a relação herança e *meio-luto*:

> Isso significa que quando herdo, no sentido de Derrida, não esqueço o outro, nem o preservo como um tipo de objeto mumificado. Eu aceito a herança de um modo

[55] BENNINGTON, G – Entrevista com Geoffrey Bennington. In*: Desconstrução e Ética*, p.229

> complexo, que envolve certas redistribuições e alguma invenção. Isso poderia ser também uma propriedade do *demi-deuil*. Deveria ser negociado de um modo inventivo na minha relação com o outro perdido. Essa é uma maneira de fazer um luto digno de seu nome. Eu não lamento simplesmente a perda do outro indefinidamente, de um modo melancólico; eu negócio de maneira inventiva com o outro *como* outro perdido.[56]

O *meio-luto*, portanto, desafia o *sucesso* absoluto enquanto controle, possibilidade de assimilação, do *outro.* Bem ao contrário, fala e celebra esta impossibilidade, definindo o luto como *impossível.* No entanto, já sinalizamos, a desconstrução não se afina, também, com a melancolia ou o cinismo reativo que impregna os discursos atuais. Bem ao contrário, veremos, Derrida acena com um *triunfo* da *escritura*, um triunfo não do luto, mas sim da *escritura enquanto aquilo que resiste ao luto, e a todo álibi que pretende enclausurar o outro inacessível*. Em *Donner la mort*[57], Derrida critica o pensamento do triunfo, pois só a escritura triunfa, só o indesconstrutível triunfa. O desconstrutor acena com um "luto do luto", enquanto *triunfo*[58] *da escritura* sobre qualquer tentativa de dominação, de controle da heterogeneidade.

Esta mesma questão do triunfo também afasta Derrida de Heidegger. Segundo Krell, há algo ainda de vitorioso no pensamento comemorativo de Heidegger, mesmo quando se trata da dor, do luto ou da possibilidade de morrer. A análise existencial de Heidegger, continua Krell, "foca a *minha própria* morte"[59] ; já Derrida, sob a influência de Lévinas, desvia o foco para "a morte do outro" e só depois para a morte própria. Este gesto não é ditado por nenhum altruísmo, nenhum desejo de santidade, e nem pela requisição de uma ética da ética, mas "porque 'o outro' sempre já invadiu a propriedade a mais própria, ligada por nascimento, de um si-mesmo de um eu moribundo".[60] Heidegger espera que o *Dasein* focando sem distração sua própria morte possa voltar a uma memória do ser. Porém, ressalta Krell: "Derrida suspeita que se o ser está em falta como afirma Heidegger, então a ausência ou falta que o ser é será experimentada de forma mais potente na morte do outro – e na falta de um luto 'bem sucedido'".[61]

---

[56] BENNINGTON, G. – *Desconstrução e Ética*, p.230
[57] DERRIDA, J. – *Donner la mort.* In: *L' Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990.* Doravante referido como DM.
[58] Na próxima seção, vamos nos referir à associação entre mania e triunfo, indicada no texto de Freud. Derrida desloca o triunfo para a noção de escritura. O que sempre triunfa é a escritura, a alteridade.
[59] KRELL, David. *The Purest of bastards*, p.17
[60] Ibidem
[61] Ibidem

A falta de um triunfalismo em Derrida se faz acompanhar, no entanto, por uma *esperança* que participa da idéia de luto impossível, uma esperança que é a estrutura mesma da língua. Falar, diz Derrida, é esperar. Esperar o quê? *Esperar*, e desta espera não há como sair fora, portanto só resta *trabalhar,* sustentando indefinidamente um *meio-luto*: *à fantasia de incorporação como controle da dissimetria segue a desconstrução como embate incessante.*

Encerramos esta seção com as palavras de David Krell:

> Derrida quer saber se o luto, o bem sucedido, luto introjetivo prescrito por Freud, é possível. Ele então quer saber se, mesmo se ele for possível, se tal sucesso seria desejável. Pressionando o pensamento, ele quer saber se o luto bem sucedido é, com efeito, impossível e, como o poeta Hölderlin diz, sempre em falta. Finalmente, ele quer saber se a verdadeira falta do luto bem sucedido é o que dá à fidelidade e à afirmação, uma chance, a leve chance de uma promessa.[62]

4.3
A cripta: triunfo da incorporação

Introjeção e incorporação ganham maior relevo na obra dos psicanalistas Maria Torok e Nicolas Abraham cujo percurso Derrida acompanha com interesse. Em *Fora*[63], texto derridiano que prefacia o livro de Abraham e Torok, ele se refere à abordagem destes conceitos, ressaltando a idéia de *Cripta*, com a qual os referidos analistas concebem um *lugar* onde uma relação com o outro, é marcada por uma estranheza que confunde os limites entre dentro e fora, interior e exterior, vida e morte, eu e outro. Introjeção e incorporação, em Nicolas Abraham, diz Derrida, em *Moi – la psychanalyse*[64], são modos de hospitalidade dados em mim e por mim ao estrangeiro.[65]

Abraham e Torok retomam a questão do luto e da melancolia, aprofundando e reexaminando os conceitos de introjeção e incorporação através da abordagem ferencziana. A partir desta retomada, eles apresentam a idéia de *Cripta* como testemunha de um luto patológico onde o *processo* de introjeção cede lugar à *fantasia* de incorporação.

---

[62] Ibidem

[63] DERRIDA,J. – Fora. As palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. In*: Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok.* De Fabio Landa. São Paulo: Editora UNESP: FAPESP, 1999. Tradução de Fabio Landa. Doravante referido como F.

[64] DERRIDA, Jacques – *Moi - la Psychanalyse,* In*: Psyché – Inventions de l'autre. Tome 1.* Paris: Galilée, 1987-1998, p.146, doravante referido como MP(PSYI).

[65] *Cf.* MP(PSYI), p.146

Ferenczi foi quem primeiro propôs a idéia de introjeção, concebendo-a como um processo no qual o ego assimilaria os objetos amorosos, tendo como conseqüência o seu "alargamento", o seu crescimento. Torok e Abraham seguem Ferenczi ao destacarem este conceito, reafirmando a sua importância na constituição do ego, na diferenciação entre eu/não-eu, exterior/interior. Ambos também insistem na necessidade de traçar um limite bem definido entre introjeção e incorporação:

> A incorporação corresponde a uma fantasia a introjeção a um processo: eis uma precisão útil, que não deve nos surpreender e que encontramos algumas vezes em textos Kleinianos. O que, ao contrário, não deixa de espantar, é ver qualificar a fantasia, um produto do ego, anterior ao processo, produto do psiquismo como um todo.[66]

Em *Luto ou Melancolia, Introjetar-Incorporar*, os dois analistas abordam a questão da introjeção e incorporação, enfocados como modos de reação a tudo o que impõe uma modificação ao psiquismo. Para eles, a introjeção é um processo que não se vincula à perda de um objeto; pelo contrário, é o processo de introjeção que permite que haja uma independência em relação ao objeto. Como diz Fábio Landa, "esse processo (introjeção) necessita do objeto para poder se produzir. Ao final dele há uma independência em relação ao objeto. O processo de introjeção tem menos a ver com o objeto do que com a pulsão". [67] Já a incorporação, sim, corresponde à reação, a uma perda violenta de um objeto narcísico que leva ao fracasso do processo de introjeção, instalando no ego um *lugar* onde um luto impossível se inscreve na sua irresolubilidade. Citamos Derrida:

> Para Maria Torok, a 'incorporação propriamente dita', na sua 'especificidade semântica própria' intervém no limite mesmo da introjeção, quando esta, por uma razão ou outra, fracassa. Diante da impotência do processo de introjeção (progressivo, lento, laborioso, mediatizado, efetivo), a incorporação se impõe: fantasística, imediata, instantânea, mágica, por vezes alucinatória.[68]

Os dois psicanalistas recusam um *panfantasismo* presente na psicanálise, e definem a fantasia como um recurso de *mascaramento* de uma realidade. No texto citado, os autores opõem fantasia e "realidade" (como realidade psíquica), definindo a última como exigência de modificação tópica imposta ao psiquismo. Torok especifica

[66] ABRAHAM, Nicolas, TOROK, Maria – *Luto ou Melancolia. Introjetar-Incorporar.* In*: A Casca e o Núcleo*, traduzido por Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995, p. 243.
[67] LANDA, Fábio – *Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise, de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok.* São Paulo: Editora UNESP: FAPESP, 1999. p. 71. Ligeiramente modificado.
[68] F, p.275

que, para a "realidade" pretender o título de conceito metapsicológico, ela precisa ser definida como:

> o que é recusado, mascarado, denegado enquanto – precisamente – 'realidade', como o que *é*, já que ele não deve ser conhecido; numa palavra, ela se define como um *segredo*. O conceito metapsicológico de Realidade remete, no aparelho psíquico, ao lugar em que o segredo está escondido.[69]

Realidade, então, acarreta em alteração, ao passo que fantasia, sendo o que vem dissimular uma exigência de alteração, é essencialmente conservadora, preservadora, pois que pretende sempre recusar uma alteração tópica. Ouçamos:

> ['fantasia' é] toda representação, toda crença, todo estado do corpo, que tende ao efeito oposto [ao da realidade que implica em alteração], isto é, à manutenção do *status* quo tópico. Uma definição como essa não diz respeito nem aos conteúdos, nem aos caracteres formais, mas exclusivamente à função da fantasia, função preservadora, conservadora, por mais inovador que seja seu gênio, por mais extenso que seja o campo em que ela se descortina e a complacência que guarda para com os desejos.[70]

No caso da fantasia de incorporação, trata-se de mascarar a alteração exigida pela *perda* de um objeto narcísico, perda que trava o processo de introjeção:

> Queremos falar das fantasias de *incorporação*. Introduzir no corpo, nele deter ou dele expulsar um objeto – todo ou parte – ou uma coisa, adquirir, guardar, perder, tantas variantes fantasísticas, que carregam em si, sob a forma exemplar da apropriação (ou da desapropriação fingida), a marca de uma situação intrapsíquica fundamental: aquela que a realidade criou a partir de uma perda sofrida pelo psiquismo. Essa perda, se ela fosse ratificada, imporia uma recomposição profunda. A fantasia de incorporação pretende realizar isso de modo mágico, cumprindo no próprio o que só tem sentido no figurado. É para não 'engolir' a perda que se imagina engolir, ter engolido, o que está perdido, sob a forma de um objeto. [71]

Engole-se um *objeto* para não engolir a sua *perda*. Abraham e Torok destacam que a incorporação mágica, enquanto recurso fantasístico, engloba dois procedimentos: o que denominam *desmetaforização* - expresso na substituição mágica de *engolir o objeto para não engolir a perda* –, que difere do processo introjetivo, posto que impossibilita a simbolização[72]; e a *objetivação*, que diz respeito ao fato de que o que vai ser suportado "não é uma ferida do sujeito, mas a perda de um objeto".[73] A fantasia de

[69] ABRAHAM E TOROK - *A casca e o Núcleo,* p. 237
[70] Idem, p. 243
[71] Idem, pp.244-245
[72] Neste contexto, não podemos desenvolver, no seu grau de dificuldade, a idéia de simbolização para os dois autores, mas simbolização se vincula à introjeção.
[73] Idem, p.245

incorporação vem justamente evitar o que esta perda requer de modificação ao psiquismo. A fantasia vem proteger o psiquismo de uma mudança que o reconhecimento da perda impõe. Citamos:

> (...) *recusar o luto* e suas conseqüências, é recusar introduzir em si a parte de si mesmo depositada no que está perdido, é recusar saber o verdadeiro sentido da perda, aquele que faria com que, sabendo, fôssemos outro, em síntese, é recusar sua introjeção. A fantasia de incorporação denuncia uma lacuna no psiquismo, uma falta no lugar preciso em que uma introjeção deveria ter ocorrido. [74]

A introjeção das pulsões, explicita Landa, implica "o reconhecimento de uma ferida no sujeito, a fantasia de incorporação pretende que a perda não seja alguma coisa que toque o sujeito, mas simplesmente o objeto". [75]

Voltando ao limite entre introjeção e incorporação, é importante sublinhar que a introjeção é um processo que tem início logo após o nascimento; vale citar os autores quanto a este processo:

> Sem entrar em detalhes, bastará para nosso propósito observar o seguinte: o início da introjeção se deu graças a experiências do vazio da boca, duplicadas por uma presença materna. Esse vazio é inicialmente vivenciado como gritos e choros, preenchimento adiado, depois como ocasião de apelo, meio de fazer surgir a linguagem. Depois ainda, como autopreenchimento fonatório, pela exploração linguo-palato-glossal do vazio, em eco a sonaridades percebidas desde o exterior e, finalmente, como substituição progressiva parcial das satisfações da boca, cheia do objeto materno, pelas da boca vazia do mesmo objeto, mas cheia de palavras endereçadas ao sujeito. A passagem da boca cheia de seio à boca cheia de palavras se efetua por meio de experiências de boca vazia. Aprender a preencher com palavras o vazio da boca é um primeiro paradigma da introjeção. (...)
> Introjetar um desejo, uma dor, uma situação, é fazê-los passar pela linguagem numa comunhão de bocas vazias.[76]

O conteúdo da fantasia de incorporação, como introdução de um objeto no corpo, implica numa renúncia ao próprio processo de introjeção, ao que nele há de metafórico. Esta recusa recai sobre a *própria possibilidade de simbolizar*, pois, como já vimos acima, "introjetar um desejo, uma dor é fazê-los passar pela linguagem numa comunhão de bocas vazias". [77] Trata-se de uma suspensão do próprio processo de introjeção que leva, no entanto, a uma "*vocação nostálgica*" quanto a ele.

Em *Luto ou Melancolia,* os autores precisam que a incorporação se dê diante da "perda súbita de um objeto narcisicamente indispensável e essa perda proíbe sua

---

[74] Ibidem
[75] LANDA, F. – *Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise,* p.223
[76] ABRAHAM, TOROK – *A casca e o núcleo.* pp. 245-246
[77] Idem, p.246

comunicação”. [78] Trata-se de uma perda que não pode ser confessada, um luto indizível, como dizem os autores, que “instala no interior do sujeito uma sepultura secreta”.[79] Esta sepultura, a *cripta*, guarda um segredo que é a realidade mesma que a criou a partir da sua imposição de alteração, que foi recusada. A cripta esconde este segredo, não deixa que ele seja partilhado, esconde aquilo que instiga, que pede alteração; a cripta esconde a Realidade como alteridade, ou seja, como aquilo que demanda recomposição.

A partir da intervenção derridiana, no só-depois desta intervenção, suspeitamos de um emaranhamento entre a cripta e a noção de realidade apresentada por Abraham e Torok. O desconstrutor vai reivindicar para a cripta a própria idéia de alteridade que excede toda pretensão não só de incorporação, mas também de introjeção. A cripta é, para ele, o modo como albergamos a alteridade irredutível. Mas voltemos, mais uma vez, a Abraham e Torok, a respeito do texto freudiano *Luto e Melancolia*:

> Ora, lendo com atenção um texto belo e difícil, o ouvido é atraído pela imagem que provém de uma ferida aberta, que aspira em torno de si toda a libido de contra-investimento. É essa ferida que o melancólico procura dissimular, cercar com muros, *encriptar*, e – pensamos nós – não no sistema ICS, mas no sistema em que ela se encontra, no PC_CS.[80]

Em síntese, a incorporação, para os analistas, cria a *cripta*, marca do fracasso do luto. Se na introjeção o que se tem é um processo, uma dinâmica, uma expansão, ligada à realidade na qual há a necessidade de mudança, de alteração tópica, na incorporação o que se tem é uma recusa, um recuo diante desta necessidade de alteração e um recurso à fantasia, que é sempre preservadora. A cripta, como enfatizam os autores, resulta de recalque conservador, pois tal recalque *impõe um silêncio, um nada falar ou significar sobre a perda*. Este recalque difere do recalque dinâmico da histeria que abre a chance do interdito se manifestar. A cripta, ao contrário, conserva o segredo, empareda-o, vota-o ao mutismo. Recusando falar sobre a perda, a cripta preserva a estrutura que lhe é anterior. Torok afirma que a introjeção nomeia, enquanto que a incorporação se cala. A economia de preservação, na incorporação, pretende resguardar uma tópica, a da cripta, que, segundo Derrida,

> não parece mais as metáforas fáceis do inconsciente (escondido, secreto, subterrâneo, latente, outro, etc.), do primeiro objeto em suma da psicanálise. É, apoiando-se neste primeiro objeto, uma espécie de ‘falso inconsciente’, um inconsciente ‘artificial’

[78] Idem, p.249
[79] Ibidem
[80] Idem, p.254. Grifo meu.

> *colocado* como uma prótese, transplante no coração de um órgão, no ego *clivado*. Lugar muito particular, bastante circunscrito, ao qual só se poderá, todavia, aceder pelas vias de uma outra tópica.[81]

Diferentemente de Freud, para eles, a incorporação, a formação da cripta, não se vincula a sentimentos ambíguos em relação ao objeto, anteriores à perda. Para eles, a tensão que cria as paredes que suportam a cripta - é preciso lembrar a arquitetura estranha desta construção, a qual Derrida dá destaque -, se origina pela interrupção violenta da vinculação amorosa, *sem ambivalência*, a um objeto, por uma causa real traumática. A ambivalência resulta da tensão dos sentimentos contraditórios que a perda do objeto desencadeia; a antiga vinculação amorosa e o ódio por ter sido abandonado, constroem a cripta que se sustenta a partir do confronto destas forças em conflito. Esta arquitetura ainda sustenta uma outra tensão: ela constitui

> um enclave entre o inconsciente dinâmico e o ego da introjeção, é uma espécie de inconsciente artificial, localizado no seio do ego. A existência de tal tumba tem por efeito obturar as paredes semipermeáveis do Inconsciente dinâmico. Nada deve filtrar para o mundo exterior.[82]

Como um *Inconsciente artificial*, instalado no ego, a cripta "é submetida totalmente às leis do processo secundário e completamente extraída das leis do processo primário."[83] Ela, portanto, se mantém num difícil equilíbrio, pois são muitas as contradições que a estruturam e suportam e que demandam um constante investimento de energia.

Para Abraham e Torok, a cripta é uma proteção contra a melancolia: "Enquanto a cripta resiste não há melancolia". Ela evita a melancolia, que só se desenvolve, portanto, a partir do seu desmoronamento causado pelo desequilíbrio das forças envolvidas na sua sustentação. Citamos:

> Então, diante da ameaça de desmoronamento da cripta, o ego inteiro se torna cripta, dissimulando em seus próprios vestígios o objeto do amor oculto. Diante da eminência de perder sua sustentação interna, o núcleo de seu ser, o ego vai se fundir com o objeto incluso que ele imaginará isolado de si e vai começar às claras um *'luto' interminável*. Ele vai espalhar sua tristeza, sua chaga aberta, sua culpa universal – sem, aliás, jamais denunciar o indizível (e que vale bem um universo). Pôr em cena o luto que o sujeito empresta ao objeto perdido não é a única maneira que lhe resta ainda de reviver, à revelia de todos, o paraíso secreto que lhe foi arrebatado?[84]

[81] F, p.271
[82] LANDA, F. *Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise.* p. 218
[83] Idem, p.219
[84] ABRAHAM, N e TOROK,M. – *Luto ou Melancolia,* p.255. Grifo meu.

Derrida se interessa por esta arquitetura críptica onde o ego, identificado ao objeto incorporado, guarda-o como um segredo que não pode ser comunicado, isolando-o num dentro que é como um fora. Vale citar os pensadores da cripta quanto à identificação melancólica indicada por Freud:

> Acreditamos importante complementar a fórmula metapsicológica de Freud, fórmula que apresenta 'o Ego como disfarçado sob as características do objeto', por seu oposto que, por sua vez, corresponde a uma primeira aparência clínica a levar em conta: *o 'objeto', por sua vez, usa o Ego por máscara.* O Ego ou alguma outra fachada. Pois, trata-se aí, necessariamente, de uma identificação oculta e imaginária, de uma criptofantasia, que, por sua natureza vergonhosa, não conseguiria se mostrar às claras. Ela recai, com efeito, não simplesmente sobre um objeto que não existe mais, mas essencialmente sobre o 'luto' que levaria esse 'objeto', e isso a propósito da perda do sujeito que dolorosamente lhe faltaria.[85]

Ainda segundo Abraham e Torok, a cripta corresponde a um roubo onde há a *apropriação do objeto de prazer e ao mesmo tempo uma rejeição desta apropriação*. Quanto a isto, Derrida comenta:

> ...donde o paradoxo de um corpo estranho mantido como estranho, mas ao mesmo tempo excluído de um ego que, desde então, não tem mais a ver com o outro, apenas consigo mesmo. Quanto mais ele guarda o estranho como estranho nele, mais ele o exclui.[86]

A cripta, então, marca um luto impossível ou rejeitado, luto que nunca pode ser concluído. Aí reside o maior interesse do desconstrutor por esta figura que encena o caráter aporético do luto (incorporação, rejeição) que ele deseja resgatar. Adiantamos que o caráter paradoxal da cripta leva o desconstrutor a reivindicar para ela uma outra inscrição, que não dirá mais respeito apenas ao luto patológico, mas que diz respeito à relação mesma com o outro.

Tendo em conta a não distinção clara entre exterior e interior, dentro e fora, eu e outro, que a cripta impõe, Derrida dá um passo a mais na radicalização deste embaralhamento, se questionando sobre o limite mesmo entre introjeção e incorporação. Gesto derridiano, por excelência, que já apontamos aqui algumas vezes. Deixemos que ele fale:

> Atestando a perda do objeto, mas também a recusa do luto, tal manobra [a incorporação] é estranha e verdadeiramente oposta ao processo de introjeção. Finjo tomar o morto vivendo, intacto, *salvo* (*fora) em mim*, mas é para recusar, de maneira

---

[85] Idem, pp.279-280
[86] F, p.276

> necessariamente equívoca, amá-lo como parte viva, morto salvo em mim, segundo o processo de introjeção, como o faria o luto dito normal. Dessa forma, poder-se-á, seguramente, perguntar se ele guarda ou não o outro *como outro* (vivendo morto) em mim. *Essa questão da guarda ou da apropriação geral do outro como outro será sempre decisiva, mas não confunde em um equívoco essencial o limite que ela passa entre a introjeção e a incorporação*?[87]

Para o descontrutor manter um discurso sobre o luto que suporte a tensão máxima da disseminação, significa colocar em questão a distinção mesma entre, como já vimos, luto e melancolia; e, agora, mais especificamente, entre introjeção e incorporação. A própria idéia de cripta permite ao desconstrutor ler esta contaminação entre ambas. Assim, como Derrida estende a idéia de luto para além da perda de um objeto de amor ou de um ideal, propondo o *meio-luto* como relação com a alteridade, a operação derridiana dará à cripta, descrita como fracasso do luto, uma outra dimensão para além do patológico, do sintomático. Ela traduzirá o modo como o outro se alberga em nós. Ela sinaliza uma impossibilidade que constitui o desejo de apropriação, de interiorização, correspondente quer à introjeção quer à incorporação. Esta última permanece sempre não resolvida, diz Derrida, e, esta irresolução depende de três fatores que sinalizam sua abertura para o impossível - a requisição de incorporação a partir de um impossível desejo de assimilação daquilo que instiga, daquilo que pede mudança (da realidade psíquica, no sentido de Abraham e Torok). Os três fatores são:

Primeiramente, a incorporação não se fecha porque, como já assinalamos, ela guarda, quanto à introjeção, uma 'vocação nostálgica'. Há desde sempre contaminação entre introjeção e incorporação. Não poder introjetar, barrar o seu processo, não destitui a introjeção como *vocação primeira*.

Segundo – damos relevância a este fator que se vincula à arquitetura da cripta e, portanto, guarda um interesse maior para Derrida -, como esta construção se funda pela violência de forças contraditórias, é esta construção em tensão que estrutura e mantém a cripta. Em outros termos, a impossibilidade de resolver o conflito, como uma tensão permanente, é o que garante a sua conservação: *A cripta é a arquitetura do impasse*. Derrida observa que a cripta conserva uma tópica; não é o objeto que ela guarda, mas a própria tópica que tem a mesma estrutura do segredo.

Em terceiro lugar, a irresolução se deve ao fato de a cripta se constituir como a catástrofe mesma; a tentativa de destruí-la apenas a consolida: guardando a contradição

[87] F, p.275. Grifo meu.

como contradição, a cripta evita a morte do desejo evitando a possibilidade do mesmo. A cripta é a tumba do desejo, arremata o desconstrutor.

O vivo interesse derridiano pela estrutura críptica se dirige para o fato desta interromper todas as ordens; a cripta é, em seu fechamento mesmo, a abertura para a alteridade; ela mostra o impossível que a habita, a aporia que a constitui; ela é aquilo que emaranha todos os registros. Em *Fora*, encontramos a afirmação de que: A cripta põe em questão "os lugares, a morte, a cifra". [88]

Terminamos esta seção, sublinhando que, em *Fora,* ao trabalhar a estrutura contraditória da cripta, Derrida traz a suspeição de que o jogo entre introjeção e incorporação só é possível porque *há uma exterioridade que o antecede e torna possível*. A irresolução da cripta desvelaria, para além da incorporação como luto mal resolvido, uma impossibilidade de resolução de todo e qualquer luto, enquanto luto do *outro*, enquanto apreensão plena do outro. E esta irresolução se ligaria à *estrutura mesma da alteridade*. Assim, Derrida se interroga também se a introjeção pode, realmente, se processar como uma inclusão do outro; se a alteridade irredutível do outro não seria um entrave a esta assimilação; se esta assimilação não seria justamente a anulação (melhor a denegação) da alteridade. Ao questionar o procedimento de introjeção, não estaria Derrida sustentando que a "realidade" psíquica, como a entende Abraham e Torak – como exigência de alteração ao sistema psíquico –, não seria aquilo mesmo que jamais pode ser introjetado, numa conta sem resto? Não seria esta "realidade" a alteridade mesma, impossível de ser apropriada? Tal questionamento não permite que o processo de introjeção se afirme como uma resposta exata às investidas da "realidade". Para Derrida, a conta nunca se fecha; introjeção e incorporação se abrem para uma impossibilidade.

Assim, se, por um lado, a incorporação expõe mais precisamente a irredutibilidade da alteridade (e portanto sua irresolução), por outro, através dela, é impossível se pensar uma transação, um comércio com o outro. Neste sentido, para Derrida, tanto introjeção quanto incorporação escamoteiam a irredutibilidade do outro: uma pela assimilação e a outra pela exclusão de toda negociação. Ao requisitar um *meio-luto* ou uma quase-melancolia, o desconstrutor ressalta que o trato com o outro encontra-se sempre em questão. O luto impossível, em Derrida, não isola o outro, mas

[88] F, p.271

implica tudo e todos nesta irredutibilidade: *a alteridade requisita e interdita o luto, introjeção e incorporação entram em crise*.

Repetimos: na desconstrução, a alteridade antecede e prepara a distinção entre introjeção e incorporação. Porém, para Derrida, é importante escutar o que esta divisão dissimula: uma certa maneira de ainda manter-se sob controle a relação com a alteridade. A partir dessa escuta, que sempre põe o segundo termo da equação em evidência, a fronteira que separa uma e outra é devassada e a contaminação entre ambas, patenteada. A este respeito, diz Derrida: "a fantasia de incorporação pode e deve mesmo 'significar' à sua maneira a introjeção da qual ela é incapaz: sua impossibilidade, seu simulacro, seu deslocamento". [89] No procedimento desconstrutor, então, melancolia (no texto freudiano) e incorporação (cripta) ganham, primeiramente, uma positividade, *ao dizerem o impossível do luto*; depois, um novo termo ou uma nova compreensão de um mesmo termo apontam o deslocamento que a desconstrução opera: o meio-luto diz este impossível, para além do luto e da melancolia; e a cripta não dirá apenas o luto impossível da incorporação, mas sim a irredutibilidade da alteridade. Meio-luto e Cripta expõem a vinculação aporética e paradoxal com a alteridade.

Cito Bennington quanto à extensão e às conseqüências que o tema do luto recebe e desdobra na desconstução:

> Poder-se-ia dizer que a relação de Derrida com a metafísica deva ser pensada em termos de incorporação e não de introjeção? Haveria, neste caso, alguma verdade em se dizer que Derrida não fez o seu luto da metafísica, que ele faz questão de não fazê-lo. Meio-luto, de preferência. E portanto *nem* introjeção *nem* incorporação.[90]

Bennington ressalta a contaminação entre introjeção e incorporação reforçando a idéia de meio-luto. Julgamos importante também dar relevo à noção de cripta, como algo que não se encerra apenas no patológico, a cripta mais além de Abraham e Torok, porque o desconstrutor, muitas vezes em seu percurso, se refere a ela indicando sua lógica como aquela que engendra todos os conceitos que singularizam a desconstrução. Derrida pergunta:

> O que é uma cripta? Uma cripta não se apresenta. Uma certa disposição dos lugares é estabelecida para dissimular: alguma coisa, sempre, de alguma maneira, um corpo. Porém, para dissimular também a dissimulação: a cripta que dela mesma se disfarça dissimulando-se. Talhados na natureza, explorando por vezes os acasos ou os dados, esses lugares não são naturais. Uma cripta jamais é, de lado a lado, natural e se a *physis*

[89] F, p.277
[90] BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. – *Jacques Derrida,* p.107

> adora, como se sabe, (se) criptar, é porque ela transborda para encerrar, naturalmente, seu outro, todos os seus outros. A cripta não é, pois, um lugar natural, mas a história marcante de um artifício, uma *arquitetura*, um artefato: de um lugar *compreendido* em um outro, mas rigorosamente separado dele, isolado do espaço geral por trabiques, muros, enclave. Para lhe subtrair a coisa. Construindo um sistema de paredes, com suas faces interna e externa, o enclave críptico produz uma clivagem do espaço geral, no sistema reunido de seus lugares, na arquitetônica de sua praça aberta em seu interior e ela-mesma limitada por uma parede geral, em seu *fórum*. No interior desse *fórum*, praça de livre circulação para as trocas de discurso e de objetos, a cripta constrói um outro foro: fechado, porém no interior de si-mesmo, interior secreto no interior da grande praça, mas ao mesmo tempo exterior a ela, exterior no interior. (...) Elas fazem do foro interior um foro excluído no interior do de dentro (...).[91]

Para construir o que nos instigou na proposta de meio-luto da desconstrução, colocamos, como nosso terceiro passo, a leitura do *Além do Princípio do Prazer*, onde a pulsão de morte sustenta esta economia em suspensão, caracterizando o luto infinito assim como a cripta, num outro cenário: o do jogo sem fim entre apropriação/expropriação.

4.4
A questão de um mais além

A intervenção de Derrida sobre a pulsão de morte o leva a formular um outro indecidível: *a vida a morte*. Este indecidível resulta do jogo entre as duas economias conflitantes que esta pulsão implementa; jogo entre economia restrita e economia geral - lógica da *différance*, a *vida a morte* é possibilitada pela pulsão de morte quando se leva em conta que esta acena para um *mais além* da lógica opositiva. Segundo Derrida, Freud, quando fixa sua pulsão a um princípio, reinstala esta lógica, aprisionando-se, novamente, na binariedade.

Para entender a relação entre este indecidível derridiano com o luto impossível, vamos nos debruçar sobre *Spéculer – sur "Freud"*[92], onde Derrida apresenta a leitura desconstrucionista do *Além do princípio do prazer*[93]. Adiantamos que, com Freud e Nietzsche, Derrida formula a pulsão do próprio, a "pulsão de propriação" como a pulsão por excelência; a compulsão à repetição exibe o mecanismo próprio do pulsional. Ressaltamos que o seu interesse na idéia de pulsão se prende ao fato de que, para ele,

---

[91] F, p.272

[92] DERRIDA, J. - Spéculer – sur "Freud". In: *La Carte Postale de Socrate à Freud et au-delà.* Paris: Flammarion, 1980. Doravante referido como S(CP).

[93] FREUD, S. – *Além do Princípio de Prazer.* ESB. Vol. XVIII.

ela é a que melhor captura aquilo a que estamos condenados: uma eterna transação com a alteridade.

A pulsão de morte foi conceituada, pela primeira vez, em 1920, no *Além do princípio de prazer*. Freud se encontrava, então, diante de novos desafios impostos pela clínica, cuja abordagem exigia outras ferramentas que não as disponíveis. Como entender a compulsão à repetição observada nos tratamentos? Por que repetimos comportamentos que nos trazem desprazer? Este fato, constante na clínica, desafiava a lógica do *princípio do prazer,* escapava dela, parecia excedê-la. A pulsão de morte surge deste impasse, enquanto impulso que, *para além* do princípio do prazer, visa a uma descarga absoluta, um desejo de redução total da tensão, uma volta a um estado anterior à vida, a um estado anorgânico.

Antes disso, ao definir as pulsões, em seu ensaio metapsicológico de 1915, *O instinto e suas vicissitudes*[94], Freud destaca entre os quatro destinos da pulsão: "A observação nos mostra que um instinto pode passar pelas seguintes vicissitudes: Reversão a seu oposto. Retorno em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo. Repressão. Sublimação."[95]; *o retorno à própria fonte* (retorno ao próprio eu) como o que, por excelência, define o pulsional. Em 1920, a apreensão da pulsão de morte como *impulso em direção a um estado anterior*, no caso, retorno ao estado anorgânico, harmoniza esta pulsão com a característica ressaltada anteriormente, o que faz da pulsão de morte o modelo, o protótipo da pulsão. O retorno ao estado anterior seria o princípio de toda pulsão, apontando para o caráter repetitivo característico do pulsional:

> Na realidade, o que Freud procura explicitamente destacar pela expressão 'pulsão de morte' é o que há de mais fundamental na noção de pulsão, o retorno a um estado anterior e, em última análise, o retorno ao repouso absoluto do anorgânico. Para além de um tipo especial de pulsão, o que ele assim designa é o que estaria no *princípio de qualquer pulsão.*[96]

A lógica da pulsão de morte, com sua tendência à descarga total, permite pensarmos a alteridade na sua forma mais radical.

*

Em *Spéculer – sur "Freud",* Derrida investiga este momento privilegiado da produção do psicanalista, o *Além do Princípio do Prazer,* no qual ele, correndo um

[94] FREUD, S. – *Os Instintos e suas Vicissitudes*. ESB. Vol. XIV.
[95] Idem, p.147
[96] *Cf. Vocabulário da psicanálise.* LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ed., 1986, p. 535

risco, consolida a psicanálise como um pensamento e uma prática inovadores, "um outro olhar sobre o mundo". *Spéculer – sur "Freud"* traz uma visão instigante sobre o especular freudiano, revelando a sagacidade da apropriação derridiana dos textos psicanalíticos. Ele chama a atenção para a estrutura não posicional do *Além do princípio do prazer:* "seu funcionamento a-tético em última instância, melhor dizendo aquilo que o subtrai ao requerimento de última instância, de instância simplesmente". [97] Estrutura que leva a uma *a-thése*[98], a da pulsão de morte, "que se suspende indefinidamente quanto à *vida a morte*".[99]

Esta suspensão, explorada por Derrida, e que pretendo abordar nesta seção, se vincula à questão do meio-luto.

O texto de Derrida enlaça, num mesmo movimento, o especular freudiano[100] , que, segundo afirma, não é nem o especular filosófico e nem a experimentação científica ou clínica nos seus moldes tradicionais; há ali uma discussão que, partindo de uma defesa do primado do princípio do prazer na economia psíquica, deságua na grande virada freudiana em direção a um "*mais além*". Quanto à especulação freudiana, cito o desconstrutor:

> A especulação, *esta* especulação, seria então estrangeira à filosofia e à metafísica. Mais precisamente, ela representaria aquilo mesmo de que a filosofia ou a metafísica se guardam, consistem em se guardando, estabelecendo com ela uma relação sem relação, uma relação de exclusão que significa ao mesmo tempo a necessidade e a aporia da tradução.[101]

Ouçamos, mais uma vez, o que diz Derrida sobre a proposta freudiana de especular:

> O que fazer deste conceito inconcebível? Como especular com esta especulação? Por que ela fascina Freud, de uma maneira ambígua sem dúvida, mas irresistível? O que fascina sob esta palavra? E por que ela se impõe no momento onde está em questão a vida a morte, o prazer – desprazer e a repetição? Limitando-se aos critérios clássicos do

---

[97] CP, p.279
[98] Quando Derrida se refere a uma a-thése como produção da psicanálise, ele o faz para diferenciar o pensar freudiano do pensar filosófico, onde uma tese sustenta e orienta a teorização. A psicanálise, no seu gesto mais radical, assim como a desconstrução, operam numa desorientação, alheias, insistimos novamente, a um significado transcendental.
[99] S(CP), p.280
[100] Freud: "O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma idéia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará." Ainda: "A especulação psicanalítica toma como ponto de partida a impressão, derivada do exame dos processos inconscientes, de que a consciência pode ser, não o atributo mais universal dos processos mentais, mas apenas uma função especial deles." FREUD, ESB, vol. XVIII, p.39.
[101] S(CP), p.296

> discurso filosófico ou científico, aos cânones do gênero, não se pode dizer que Freud *elabora* por ele-mesmo este inconcebível conceito, que ele faça dele um tema ou trabalhe para *apresentar* uma originalidade propriamente teórica. É, talvez, porque sua originalidade não seja de ordem teórica, puramente ou essencialmente teórica: uma especulação não teórica.[102]

A idéia de escritura como *différance* não nos permite dissociar estes dois movimentos que singularizam o *Além do princípio do prazer* no percurso freudiano: a permissão que Freud se dá para especular e a proposta de uma pulsão de morte que subverte o direcionamento de toda sua teorização. Pelo contrário, ambos estão irremediavelmente associados, e é este jogo da escritura freudiana que *Spéculer – sur "Freud"* persegue:

> Eu pretendo que a especulação não é somente um modo de pesquisa nomeado por Freud, não somente o objeto oblíquo do seu discurso, é também a operação de sua escritura, a cena (daquilo) que ele faz escrevendo aquilo que ele escreve aqui, aquilo que o faz fazer e aquilo que ele faz fazer, aquilo que o faz escrever e que ele faz - ou deixa - escrever. Fazer fazer, fazer escrever, deixar fazer ou deixar escrever, a sintaxe destas operações não é dada.[103]

Derrida enfatiza, valorizando todos os seus volteios, idas e vindas, o desenvolvimento do argumento freudiano sobre o primado do princípio do prazer, a relação prazer-desprazer, o posicionamento do princípio de realidade, não como oposição, mas como lugar-tenente do princípio do prazer:

> O princípio de realidade não impõe nenhuma inibição definitiva, nenhuma renúncia ao prazer, somente um desvio para diferir o gozo, o adiamento de uma *différance* (*Aufschub*). Durante este 'longo desvio' (...), o princípio do prazer se submete, provisoriamente, e dentro de uma certa medida, a seu próprio lugar tenente.[104]

O desconstrutor ressalta, em especial, a colocação de Freud segundo a qual não há oposição, mas transação, negociação (especulação), entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, já que um é o outro em *différance* e não em oposição. Acompanhando o texto freudiano, Derrida anuncia, a seu modo, o achado final do analista:

> É o mesmo diferante [*différant*], em *différance* de si. Mas a estrutura da *différance* pode então abrir a uma alteridade mais irredutível ainda que aquela que se presta à oposição. Porque o Princípio do Prazer - desde aquele momento preliminar onde Freud lhe reconhecia uma mestria incontestada - só passa contrato com ele mesmo, só conta e especula com ele mesmo ou com sua própria metástase, porque ele se envia tudo que ele

[102] CP, p.296
[103] S(CP), p. 304
[104] Idem, p.301

deseja e não encontra em resumo nenhuma oposição, ele *desencadeia* nele o outro *absoluto.*[105]

Esse *desencadeamento do outro absoluto* – reivindicado por uma oposição que não se apresenta -, exibe as oposições como momentos de um *mesmo em différance.* Abertura para uma lógica que, embaralhando as polaridades, escapa da hierarquização que o jogo opositivo determina.

Derrida acompanha, em *Spéculer...,* o questionamento freudiano da relação entre compulsão à repetição e um mais além do princípio do prazer. A sua leitura de Freud constrói um texto que nos endereça a múltiplas questões, todas elas vinculadas a um mesmo movimento: o movimento de desaparição/re-torno, o movimento do jogo do *fort/da*[106]; Derrida percebe a identificação entre a construção do texto de Freud e aquilo que ele descreve; em outras palavras, a especulação de Freud se identifica com o jogo que ele descreve, como sintetiza Derrida: "Freud faz com (sem) o objeto do seu texto aquilo mesmo que faz Ernst com (sem) seu carretel". [107]

Movimento do jogo completo, segundo Derrida: "o jogo nas suas duas fases, na dualidade, e a dualidade redobrada de suas fases: desaparição / re-torno, ausência / re-apresentação. O que liga o jogo a ele mesmo é o *re* do retorno, a volta a mais da repetição e da re-aparição."[108] Jogo que ressalta o primado do princípio do prazer, porque é a fase final, a fase de retorno, onde se concentra o maior prazer, e que orienta o objetivo da operação; movimento que atesta a função de ligação, de dominância do princípio do prazer e que, segundo Derrida, é o mesmo de Freud na construção do seu texto. E se este interroga o específico da psicanálise, é para afirmar a sua fundação (a da psicanálise) *na recusa do reconhecimento de qualquer herança*, em particular, no que diz respeito à filosofia. Mais ainda, nele se escreve também, diz Derrida, a história do movimento psicanalítico:

---

[105] CP, p. 302. Como já sinalizamos, optamos por não traduzir *différance*, nem os termos dela derivados. Grifo meu dos termos em francês.

[106] "Freud observou que seu neto (Ernst), (...), costumava divertir-se, quando sua mãe se ausentava, atirando para longe da cama os objetos pequenos que estivessem ao alcance de sua mão. Esse gesto era acompanhado por uma expressão de satisfação que assumia a forma vocal de um 'o-o-o-o' prolongado, no qual se podia reconhecer o significado alemão *fort*, isto é, 'fora'. Um dia conta Freud, o menino se entregou a essa mesma brincadeira de sumir usando um carretel de madeira preso a um barbante: atirava o carretel, acompanhando o movimento com seu 'o-o-o-o', e depois puxando o barbante, fazia-o voltar, saudando o carretel com um alegre *da*, 'aqui'!" ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel - *Dicionário de Psicanálise*, traduzido por Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.486.

[107] S(CP), p. 341

[108] Idem, p. 338

> Eu aposto que este duplo *fort/da* coopera, que esta cooperação coopera a iniciar a causa psicanalítica, a pôr em movimento o 'movimento' psicanalítico, a ser ele mesmo, a *ser* ele mesmo, a seu ser *mesmo,* dito de outro modo à estrutura singular de sua tradição, eu direi ao nome próprio desta 'ciência', deste 'movimento', desta 'prática-teórica' que tem com sua história uma relação como nenhuma outra parecida. A história de sua escritura e à escritura de sua história, também. Se, no acontecimento inaudito desta cooperação, o resto inanalisado de um inconsciente permanece, se esse resto trabalha e constrói a partir de sua alteridade a autobiografia desta escritura testamentária, então, eu aposto, que ele será transmitido de olhos fechados por todo movimento de retorno a Freud.[109]

À heterogeneidade da escritura freudiana, tantas vezes enfatizada por Derrida, à multiplicidade de movimentos que se abrem em *Além do princípio do prazer,* corresponde a diversidade de análises que *Spéculer – sur "Freud"* nos propõe.

Retomemos que a relação prazer-desprazer não é uma relação de oposição, mas de *différance*, e que, como tal, ela tem uma estrutura de "1,2,3, *em um diferante (différant) de si*"[110] estrutura do "mesmo em *différance"*. Estrutura que rege a relação prazer-desprazer, portanto, a relação princípio do prazer / princípio de realidade, a relação entre todos os conceitos cuja escritura é a da *différance.*

Derrida reforça que a confirmação - cada movimento no qual Freud busca algo que não se subordina à lógica do prazer -, do primado do princípio do prazer mantém, no texto de Freud, uma tensão crescente que prepara a reviravolta final, que leva ao anúncio da *pulsão de morte*. Contudo, é preciso destacar que - e este é o ponto onde o desconstrutor, numa certa infidelidade, preserva mais fielmente o movimento freudiano -, para Derrida, se esta pulsão vem no lugar de um *mais além*, *ela não se opõe ao princípio do prazer*, pois, na sua lógica, este *se opor*, ao invés de indicar um *mais além,* apenas infinitizaria o processo dialético, processo que a psicanálise permite romper:

> Aquilo que retornará, por já ter vindo, não para contradizer o PP nem a ele se opor, mas o minar como seu próprio estrangeiro, o cavar em abismo desde um originário mais originário que ele e independente dele, mais velho que ele nele, isto não será, sob o nome de pulsão de morte ou de compulsão de repetição, um *outro mestre* ou *contra-mestre*, mas outra coisa que não a mestria, completamente outra coisa. Por ser uma toda outra coisa, ela não deverá se opor, ela não deverá entrar em relação dialética com o mestre (a vida, o PP *como* vida, o PP em vida). Ela não deverá engajar numa dialética do senhor e do escravo, por exemplo. Esta não-mestria não deverá mais entrar em relação dialética com a morte, por exemplo, para se tornar, como no idealismo especulativo, o 'verdadeiro mestre'. [111]

---

[109] Idem, p. 324
[110] Idem, p.309
[111] Idem, p.338

Na compulsão à repetição, o que retorna é o par completo ausência / re-apresentação: movimento por completo, nada que se oponha dialeticamente ao princípio do prazer, o qual governa o âmbito da negociação, da especulação, da economia restrita que reserva, que acumula. Como diz Derrida, no contexto doméstico, da economia da casa, temos o primado do princípio do prazer; estamos aí no campo do jogo parcial, onde as transações se multiplicam e também se calculam. Prazer, diz Derrida, "o grande especulador".[112]

A lógica que a compulsão à repetição encena, a do jogo por completo, nos leva a uma outra coisa. Com a relação entre pulsão de morte e compulsão à repetição, o texto freudiano introduz, na cena antes protagonizada por tendências binárias, uma conceituação que, superando a dialetização que o jogo opositivo engendra, volta-se não para o encadeamento infinito das oposições, *mas sim para sua própria estrutura, seu próprio movimento, a repetição*. A pulsão de morte vem atestar o caráter repetitivo da pulsão.

O texto freudiano, apesar de todo seu esforço, não deixa muito clara a relação buscada entre a pulsão de morte e a repetição. O que se depreende dele, diz Derrida, é que, para ser entendida no seu movimento completo, *a repetição não pode estar subordinada ao princípio do prazer,* cuja tradução filosófica seria o desejo de presença. O gesto de Derrida, uma vez de posse do movimento demonstrado por Freud, da repetição por completo, faz-se no reforço deste movimento, *incorporando a morte (ausência) à vida (presença)*: se à morte nada se opõe, é porque ela está inserida na vida, e daí o movimento *a vida a morte*, o jogo por completo. Nenhum princípio se faz necessário para explicar o que aí se evidencia. A *vida a morte*, para além da oposição ausência/presença, é outro indecidível derridiano que podemos ler também como *sobrevida*.

Será, portanto, pelo conceito de repetição que Derrida se apropriará da problemática do *Além do Princípio do Prazer.* A repetição, para ele, expõe a estrutura do pulsional, sua lógica, seu jogo; ela é *princípio de princípio*, diz Derrida, e não segue princípio algum; na verdade, trata-se do oposto - é ela que impõe os princípios. Com o último termo da oposição absorvido pela *différance,* o que se apresenta é o jogo em si, a estrutura em questão. *A pulsão apresenta o seu pulsar.*

[112] Idem, p.427

Assim, a pulsão de morte revela a *pulsão por excelência*, posto que ela descreve seu movimento mais essencial. Em termos freudianos: o retorno à própria fonte. Ela é a evidência daquilo que, na pulsão, é o mais específico, o mais "originário", o mais "elementar", *a sua pulsividade,* a qual o "mais além" tão buscado por Freud vem trazer. Para Derrida, interessa, principalmente, destacar, com a ajuda do texto freudiano, a estrutura do pulsional como tal. Esta pulsividade, o pulsar da pulsão, se anuncia como *o poder de ligação do pulsional*, poder anterior ao princípio do prazer, mas que não se lhe opõe:

> ...antes da mestria instituída do PP *já* há uma tendência à ligação, um empuxo dominador ou estriturante (*stricturante)* que anuncia o PP sem com ele se confundir. Ele [o empuxo] colabora com ele sem sê-lo. Uma zona mediana, *différante ou indiferente* (e ele só pode ser *différante* sendo indiferente à diferença opositiva ou distintiva das duas bordas), relaciona o processo primário na sua 'pureza' (um 'mito' diz a *Traumdeutung*) ao processo secundário 'puro', inteiramente submetido ao princípio do prazer.[113]

Esta tendência à ligação tem a ver com a repetição, entendida não no seu conceito clássico, onde ela é derivada, secundária; a compulsão à repetição, observada no jogo do *fort/da* como repetição do jogo completo, permite uma abordagem da repetição que desconstrói sua apreensão metafísica. Como "originária", a repetição subverte toda a idéia de uma possível integridade do aparelho psíquico (por exemplo, desestabiliza a relação entre as pulsões e suas representações, a relação entre processo primário e processo secundário) sob as ordens do princípio do prazer.

Retomemos a função de ligação como o próprio da pulsão. Esta função, que não se subordina ao princípio do prazer, é lida por Derrida, como já assinalamos, como *princípio de princípio*, condição de possibilidade de qualquer princípio. "A *stricture différantielle* da repetição não requisitou que se diga uma palavra sobre a morte".[114] Uma vez que a problemática da morte é apropriada pela vida, Derrida se inclina para aquilo que, segundo ele, é mais forte que a vida e a morte, *pulsão do próprio*, cuja força não se qualifica *nem pela vida nem pela morte*, mas pela sua própria pulsividade, pela sua *tendência a se apropriar*. O movimento de reapropriação é a pulsão mais pulsiva. O próprio é a tendência a se reapropriar:

> A pulsão do próprio seria mais forte que a vida *e* que a morte. É necessário então desdobrar as implicações de um tal enunciado. Se, auto-teleguiando seu próprio legado, a pulsão do próprio é mais forte que a vida e mais forte que a morte, é que, nem viva

---

[113] Idem, p.373
[114] Idem, p.376

> nem morta, sua força só a qualifica por sua própria pulsividade e esta pulsividade seria esta estranha relação a si que chamamos relação ao próprio: a pulsão a mais pulsiva é a pulsão do próprio, dito de outro modo, aquela que tende a se reapropriar. O movimento de reapropriação é a pulsão a mais pulsiva. O próprio da pulsividade é o movimento ou a força da reapropriação. O próprio é a tendência a se apropriar. [115]

Com esta conceituação, Derrida se afasta do risco de dialetização que a pulsão de morte insinua, uma relação binária à qual Freud não escapa, quando confirma o conflito pulsional encenado por duas tendências contraditórias: pulsão de vida/pulsão de morte. Para o desconstrutor, no entanto, Freud permite pensarmos que a *vida* e a *morte* só se opõem para servir à lei do próprio: "*Heimlichkeit* é também o nome em alemão daquilo que nós visamos aqui como 'lei econômica do próprio' ou da 'casa', da domesticidade, com sua genealogia do próprio familiar, da sua 'clientela' ou da sua 'parentela'".[116]

Este momento é também o que assinala uma virada no desenvolvimento do pensamento de Derrida. Ao destacar a força que a especulação em torno da pulsão de morte traz, ele, desviando-se de Freud, dirige-se para Nietzsche, quando estabelece a *pulsividade* da pulsão como *pulsão de poder*, de dominação. Uma possibilidade que, na verdade, foi vislumbrada por Freud, mas que não mereceu dele, ao menos na busca do que é mais originário, uma atenção maior. Um desvio, ou melhor, um *ir além* derridiano, pois que capta a condição de possibilidade de tal discurso - ao captar, no pensamento freudiano, aquilo que é a própria estrutura deste pensar, Derrida anuncia sua condição de possibilidade.

Concluímos então: A morte, por não ter nada que se lhe oponha, inclui-se na economia da vida, *a vida a morte*, sem a barreira que tradicionalmente separa/une estes opostos, restando, então, a Derrida, *na imanência da pulsão, buscar o que lhe é pertinente, aquilo que a faz pulsão, o seu pulsar.* Para ele, à estrutura que reivindica uma alteridade radical nada mais se opõe, sendo ela mesma a possibilidade última, aquela que descreve o desenho da sua própria escritura. A metáfora do envio, do correio, nos ajuda a entender o movimento que Derrida quer captar. Nesta pulsão, o impossível, como afirma, se escreve no desejo: "Destinador e destinatário da notícia, teleguiando seu legado, o autoteleguiando, ele deseja soar seu próprio *glas*, ele deseja o impossível".[117]

---

[115] Idem, p.379
[116] Idem, p.384
[117] S(CP), p.379

Resumindo, podemos dizer que, ao acompanhar passo a passo o percurso freudiano que desemboca no *mais além* que é a pulsão de morte, Derrida propõe um *mais além* do *mais além*. A diferença é que este *mais além* derridiano não se insere na lógica opositiva, mas suspende este jogo. Derrida vê no *mais além* freudiano a força de uma relação com o impossível que se anunciaria como um *nada além do princípio do prazer*, nada mais se opõe ao prazer. O empuxo da pulsão de morte, tendência ao dispêndio sem reserva que escapa à lei da casa, ao jogo restrito gerido pelo prazer, em vez de se colocar como uma outra polaridade viria, justamente, suspender esta lógica, embaralhando as fronteiras entre vida e morte. Derrida apreende esta interferência através do indecidível *a vida a morte*. Lógica da *différance com seu jogo entre economia restrita e economia geral.*

Em Freud, a *différance*, se inscreve nas economias excludentes que não obedecem à mesma lei. A economia restrita, da casa, do prazer, se impõe como proteção em relação a um empuxo que visa a um dispêndio total, uma economia geral, que, diferentemente do prazer, não acumula, não reserva, não negocia. Porém, a partir da demonstração de que entre princípio do prazer e princípio de realidade não há oposição e sim negociação, sendo ambos regidos por uma mesma economia de reserva, de conservação - lei que protege a casa, o familiar -, Freud propõe um *mais além* como uma nova polaridade. Para Derrida, a mesma constatação leva a uma outra direção, pois o prazer, afirma, "se envia tudo que ele deseja e não encontra em resumo nenhuma oposição, ele *desencadeia* nele o outro *absoluto*".[118]

Nosso interesse maior está nesse *desencadeamento do outro absoluto* reivindicado por uma oposição que não se apresenta e que, por isso, apresenta as oposições como momento de um mesmo em *différance*. Para Derrida, a pulsão de morte (o *mais além*) não se opõe ao princípio do prazer; esta oposição só infinitiza o mesmo jogo, mas ela vem mesmo estancar, suspender este jogo, vem minar o prazer e sua lógica como seu próprio estrangeiro, vem cavá-lo em abismo. O salto derridiano assim se anuncia: com o último termo da oposição absorvido pela *différance*, o que se apresenta é o jogo em si, o jogo da pulsão, que implica em todas as negociações, diferenciações, barganhas, o jogo de adiamento, jogo restrito, dentro de uma economia geral que não tem princípio orientador, que é puro dispêndio sem cálculo.

[118] S(CP), p.302

Repetimos: Para Derrida, a pulsão de morte freudiana e a compulsão à repetição expõem não o movimento infinito das oposições, mas a própria estrutura do pulsional, o seu pulsar inarredável, inapreensível, movimento em repetição, desejo infinito de apropriação, que um impossível obriga a um retorno sobre si mesmo. Movimento de invaginação, de dobra, onde todas as oposições são embaralhadas. Como pensarmos um luto bem-sucedido dentro deste contexto? Quando esse outro absoluto não comparece impondo a estrutura de repetição, de condenação a um movimento irrevogável de ligação, apropriação, podemos pensar ainda num luto bem-sucedido? A lógica deste luto se restringiria ao domínio de uma economia de reserva? O movimento por completo apropriação-expropriação pode ser confinado a uma lógica de luto bem-sucedido? O luto impossível, o *meio-luto* derridiano responde a esta compreensão do pulsional e não transige quanto a ela. Com o *mais além* derridiano não só um outro pensamento do luto se apresenta, mas um *meio-luto* se impõe como tarefa para o pensamento. *Meio-luto* que fala deste movimento apropriativo desde sempre fracassado; um movimento constante de abertura, acolhimento, apropriação do outro sempre revogada, pois a própria apropriação já me distancia do outro, da sua alteridade, uma relação de violência e poder que questiona todas as estruturas do que tradicionalmente se entende como hospitalidade, acolhimento. Assimilação impossível, luto impossível. Um *fort/da* febril e incessante caracteriza a relação com o outro na sua estranheza e irredutibilidade.

Febre de reconstituição, febre na busca de uma origem que nunca se apresenta, febre de memória, busca de um tempo perdido como passado absoluto. Desejo de origem num só-depois: atraso e retardamento; desejo, mal de arquivo, diz Derrida.

4.5
Sobre o porvir: arquivar e prometer

Em *Mal de Arquivo*, Derrida analisa o conceito de arquivo partindo da própria etimologia da palavra “arquivo”, que, segundo ele, guarda para esquecer a palavra *Arkhê*, deixando ressoar os seus dois sentidos: *Arkhê* como começo, início, ligado à natureza, à história ou ao ontológico; e, *Arkhê* como comando, lei. Dois sentidos que correspondem a movimentos diferentes habitando o mesmo nome. *Arkhê*, portanto, indica tanto o caráter instituidor, fundador, do arquivo, quanto o seu caráter preservador, conservador. Assim, o arquivo instaura o fato e faz vigorar a sua lei. Derrida:

> *Arkhê*, lembremos, designa ao mesmo tempo o *começo* e o *comando*. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico -, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam, ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse* lugar a partir do qual a *ordem* é dada – princípio nomológico.[119]

Para além de instituir e conservar, o arquivo tem o poder de consignar, de reunir:

> Por consignação não entendemos apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de *con*signar *reunindo os signos*. (...)
> A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal.[120]

Tendo em vista este poder de consignação que caracteriza o arquivo – característica que, para Derrida, se encontra sempre e "em qualquer lugar, em particular na psicanálise freudiana, em que se tente repensar o lugar e a lei segundo os quais se institui o arcôntico"[121] -, será necessário questionar a sua institucionalização: "isto é, ao mesmo tempo, [institucionalização] da lei que aí se inscreve e do direito que a autoriza".[122]

É através da psicanálise, portanto, que Derrida aborda o conceito de arquivo. Ao pensar a memória não mais como *mnéme* ou *anamnése*, Freud possibilita o estabelecimento da noção de arquivo relacionada com a *hipomnése*, um agregado, uma técnica, uma *prótese interior*, que não tem a espontaneidade que a memória requer:

> A teoria da psicanálise tornou-se portanto uma teoria do arquivo e não somente uma teoria da memória. Isto não impede o discurso freudiano de permanecer heterogêneo; tentei mostrá-lo em *Freud e a cena da escritura*: um motivo antagônico e tradicional continua a opor uma metafísica à conseqüência rigorosa desta protética, a saber, uma lógica da hipomnésia.[123]

De acordo com Derrida, com a psicanálise é possível pensar o *arquivo* e, também, o desejo de arquivar como sendo *o* desejo mesmo. Por outro lado, o arquivo não existe sem suporte, sem exterioridade, sem técnica que possibilite sua repetição. Nesta repetição, se estampa a lógica contraditória que rege o arquivo. Repetição e pulsão de morte, como vimos, são indissociáveis: no arquivo vigora a repetição não

---

[119] DERRIDA, J – *Mal de Arquivo*. *Uma Impressão Freudiana*, traduzido por Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.11, doravante referido como MA.
[120] MA, p.14
[121] Ibidem
[122] Ibidem
[123] Idem, p.32

apenas enquanto garantia de permanência e abertura para um porvir, mas também enquanto desejo de aniquilamento, de destruição, pulsão de morte. Esta pulsão, na sua função conservadora mais extrema, visa à queima de todos os arquivos, o seu apagamento total, a morte. Não sendo um princípio, diz Derrida, tal pulsão ameaça todo princípio, todo primado arcôntico, todo desejo de arquivo, e é este impulso *anarquívico* que ele denomina *mal de arquivo*.[124]

Segundo Derrida, a pulsão de morte é aquilo que está ao mesmo tempo dentro e além de toda encenação.[125] Não haveria desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento radical que não se confunde com o recalque. A pulsão de morte condena ao desejo de arquivo, e, portanto, de consumação, de aniquilamento. A referência feita por Derrida em relação ao *Bloco Mágico*, modelo da *prótese interior* freudiana, guarda a mesma estrutura da *cripta* pensada por Abraham e Torok; citamos Derrida: "O modelo deste singular '*Bloco Mágico*' incorpora também o que parecia contradizer, sob a forma de uma pulsão de destruição, a pulsão mesma de conservação que poderíamos chamar também *pulsão de arquivo*".[126]

Derrida se pergunta sobre o instante do arquivamento para retomar a noção de *impressão* em Freud, noção que abre e orienta toda a questão do arquivo. Segundo o desconstrutor, são três os sentidos da *impressão.* O primeiro aponta para a impressão como uma marca num suporte, marca escritural ou tipográfica - sentido que traz a questão do suporte e que se coloca como problema fundamental: "Pode-se pensar o arquivo sem o suporte"?[127] O segundo sentido trata da diferença entre conceito e impressão; esta, diz Derrida, como uma noção (impressão associada a uma palavra), suporta um centro impensado e tem a necessidade deste impensado, que, entendido como uma disjunção, é aquilo mesmo que permite se pensar a estrutura de arquivamento. Como noção, a impressão aponta para *um conceito em formação*, admite uma abertura e envolve também a idéia de recalque e repressão. Citamos:

> O quê de impensado que assim se imprime não pesa somente como uma carga negativa. Envolve a história do conceito, articula o desejo ou o mal de arquivo, sua abertura para o futuro, sua dependência em relação ao que está por vir, em suma, tudo o que liga o saber e a memória à promessa.[128]

---

[124] Idem, p.23
[125] Ibidem
[126] Idem, p.32
[127] Idem, p.41
[128] Idem, pp.44-45

Finalmente, o terceiro sentido de impressão levantado por Derrida tem a ver com a impressão deixada por Freud, com o evento Freud.

Retomemos o tema da promessa, do porvir. O arquivo, tal como Derrida o pensa, vincula-se mais à questão do futuro, da relação com o amanhã, com a responsabilidade em relação ao que está por vir, do que à relação com o passado. Esta vinculação do arquivo com o futuro é por ele denominada *hipótese messiânica*. Trata-se de um compromisso com a espera, com a promessa, mas com um tipo muito especial de promessa, já que ela nada promete; é neste sentido que a hipótese messiânica não se confunde com um messianismo, pois a espera que ela implica não define nenhum horizonte de espera, não determina nenhum objeto. Para Derrida, o arquivo se põe como experiência irredutível de porvir, vale dizer, como *sobrevivência*. Cito:

> 'Que se deve concluir disso?', pergunta Yerushalmi antes de fazer o elogio de Lou Andreas-Salomé, que disse ter lido no *Moisés...* uma nova forma de 'retorno do recalcado', desta vez não sob a forma de 'fantasmas surgidos do passado', (...) mas sob a forma do que podemos chamar um 'triunfo da vida'. A sobrevivência não significa mais a morte e o retorno do fantasma, mas a sobrevida de um excesso de vida que resiste ao aniquilamento (...).[129]

Sobrevivência pois, já que há um excesso de vida; há uma afirmação incondicional que é a afirmação do próprio *porvir*, mais do que de um presente futuro:

> A afirmação do *por-vir* (*l'à-venir*), portanto: não é uma tese positiva. Não é senão a afirmação mesma, o 'sim' enquanto condição de toda e qualquer promessa ou esperança, de toda e qualquer espera, de toda performatividade, de toda abertura ao porvir, seja qual for, para a ciência ou para a religião.[130]

A repetição, bem como o sim incondicional que projeta o arquivo em direção ao porvir atestam *a estrutura espectral deste*, constituindo, segundo Derrida, o *a-priori* mesmo do arquivo.

Para Derrida, Freud e Marx teriam tentado conjurar todos os espectros. Lembremos que o espectro se liga à estrutura de disjunção, de dissimetria, do corte, que marca, desde sempre, o arquivo; uma estrutura que, para ele, teve como resultado as teses mais profícuas da psicanálise - todas as teses freudianas sustentam esta divisão, guardam uma contradição -, mas que Freud, num movimento ainda preso àquilo que ele queria escapar, acabava por perseguir, por querer silenciar. Conjurar os fantasmas, para Derrida, é querer tudo dominar e é neste sentido que ele percebe Freud se debatendo

---

[129] Idem, p.78
[130] Idem, p.89

entre o arquivo que ele instala - onde uma fissura possibilita o próprio conceito -, e o desejo de dominar, de controlar aquilo que ele instituiu: "O primeiro arquivista institui o arquivo como deve ser, não apenas exibindo o documento, mas estabelecendo-o".[131] Derrida fala de um Freud que se vê assombrado pelos fantasmas daquilo que criou, enredado na tentativa de tudo dominar e cercar. Ele aponta a heterogeneidade do gesto freudiano sustentando que, se, por um lado, Freud foi o primeiro a desafiar o princípio arcôntico do arquivo, a colocar em questão o poder patriarcal sobre o arquivo, por outro lado, ele pretendia garantir para a sua linhagem um começo absoluto; daí a sua tentativa de fugir à questão da herança, à responsabilidade que ela implica. Perguntamos então: seria o luto bem-sucedido uma tentativa de escapar dos fantasmas? Para Derrida, Freud não pôde escapar daquilo que ele mesmo fez brotar. O fantasma sempre revela uma parcela de verdade que não pode ser calada com o seu conjurar, com a sua domesticação. Aquilo que resta continua a sua ronda, não cessa de instigar, enfim, sobrevive. Deste modo, luto impossível e sobrevivência se vinculam, sinalizando o excesso que interdita toda apreensão, todo desejo de arquivo. A vinculação entre luto impossível e porvir - um luto que, na sua impossibilidade, sempre remete a um *mais além*, prometendo-se e perpetuando-se numa aposta afirmativa -, mobiliza temas que são sistematicamente evitados pela própria filosofia.

4.6
Sobrevida: a dupla injunção da lei

Para encerrar este capítulo, tomaremos como referência *Survivre,* texto que entrelaça os temas sobre os quais nos debruçamos: *escritura, triunfo e sobrevida,* todos implicados no indecidível *meio-luto.* De que se trata quando falamos do triunfo da escritura, da escritura enquanto triunfo e enquanto sobrevida? E o que resulta disto para o pensamento? Mais uma vez, diz Derrida: "...toda escritura é triunfante. A escritura é triunfo (*Schreiben und Siegenwollen*), certeza maníaca de sobre-vida. É isto que a torna insuportável. Essencialmente indiscreta e exibicionista". [132]

Survivre foi primeiramente apresentado numa obra em inglês intitulada *Desconstruction and Criticism*, resultante da proposta de um editor aos integrantes do grupo de *Yale* - como era chamado na época -, composto por estudiosos que formavam

[131] Idem, p.51
[132] PR, p.158

uma nova escola de crítica literária. A proposta feita ao grupo era a apresentação de "seus métodos, seus projetos ou seus axiomas num volume comum e sobre um exemplo de sua escolha. Em suma, uma apresentação de seus próprios trabalhos".[133] O grupo se propôs então, como uma aposta, diz Derrida, ter como referência o mesmo texto: O poema *The Triumph of Life*, de Shelley. No texto de Derrida, *The Triumph of Life* e *L'Arrêt de Mort*, de M. Blanchot, são enfocados a partir de seus títulos como emblemáticos das questões que dizem respeito à tradução e, principalmente para Derrida, à questão da *tradução como desconstrução*. Neles, a dimensão do *sobrevivente*, da *sobrevida,* nos é apresentada como aquela que, embaralhando as fronteiras da polarização vida\morte, abre para uma afirmação, ou, antes, uma *re*afirmação que, sendo puro engajamento com o movimento da escritura, dispensa qualquer compromisso com a vida ou a morte como tais[134]; relação esta de um *meio-luto* onde o *meio* prolonga infinitamente o trabalho de luto como vinculação sem possibilidade de descompromisso, sem chance de "saltar fora". Tratar-se-ia aqui de um triunfo sem triunfo? Derrida fala de um triunfo sem identidade, intransitivo "que liga a symbiose à synthanatose".[135] A *sobrevida* é, pois, um processo, nela *A Coisa* como a *morte* "tem lugar sem jamais ter lugar"; hipertopia do processo que leva a pensar *L'arrêt de mort*, suportando o paradoxo de uma suspensão da morte e de uma condenação à morte; assim como "Triunfo *da* vida" abre para o triunfo da vida e sobre a vida, um triunfar que nunca cessa, que é sobrevivência. Aqui, o sobreviver não se opõe nem se identifica com o viver.[136]

> Este 'viver, sobreviver', nesta partilha, retarda de uma só vez a vida e a morte sobre uma linha (aquela do *sobre* o menos seguro) que não é então nem o de uma oposição cortante nem de uma adequação estável. Ele difere, como a *différance*, mais além da identidade e da diferença. Seu elemento é bem o de um relato formado de rastros, de escritura, de distanciamento, de tele-grafia. (...)
> A *différance*, pena [*arrêt*] de morte ou triunfo da vida, difere (como) o relato da escritura. [137]

Orientando-se a partir da equivocidade sustentada pelo título do texto de Blanchot, *L'Arrêt de mort* - que no francês aponta claramente para a sentença, a pena, a

---

[133] Idem, p.110
[134] Veremos que o triunfo da vida, com Derrida, remete também ao triunfo sobre a própria vida, suspendendo sua primeira indicação, e trazendo ambigüidade ao *triunfar* mesmo. Escutemos: "O que se passa quando se transforma triunfo da vida em triunfar da vida"? PR, p.115.
[135] PR, p.193
[136] *Cf.* Idem, p.166
[137] Idem, p.167

condenação à morte, mas também possibilita uma leitura do *L'arrêt* enquanto suspensão, parada, interrupção da morte enquanto acontecimento -, Derrida desconstrói *The Triumph of Life* abrindo as chances guardadas neste título. Daí em diante, ele opera na referência a uma sentença de morte, que se desdobra e não se deixa ouvir sem indicar uma suspensão da morte, e a um triunfo da vida que aponta para um triunfo *sobre* a vida.

Derrida nos fala do *Arrêt de mort* como o "*Arrêt sans Aufhebung: de la traduction*"[138], insistindo que é sempre "um constrangimento exterior que '*arrêt*' um texto em geral, (...), por exemplo, a vida a morte". O objetivo de sua insistência é pensar a *exterioridade* a partir da estrutura de suspensão (*arrêt sans Aufhebung*) e da economia que esta estrutura engendra: "'Suspensão' ["*Arrêt"*]: a maior força ligada, esticada, retesada, reunida entorno de seu próprio limite, retida, inibida (...) e imediatamente disseminada."[139] Trata-se, enfim, de uma parada que suspende, que deixa pendente, que se confronta com uma exterioridade que, no entanto, não se apresenta como tal, resultando daí uma pura tensão, nenhum relaxamento, nenhuma efetivação, mas apenas disseminação. O "*arrêt*", pensado enquanto inacabamento essencial, não pode ser confundido com incompletude ou insuficiência. Em relação a este inacabamento, Derrida faz referência às duas versões do relato de Blanchot (há duas versões do *L'Arrêt de mort*, e ambas constam do arquivo Blanchot, o que impede um fechamento, uma decisão, fazendo com que o relato reste, para sempre, suspenso entre as duas versões); e do inacabamento do poema *The Triumph of Life*, interrompido pela morte de Shelley. A tensão que atravessa tanto o *L'arrêt de mort* quanto o *The Triumph of Life* participa do *sobreviver*, de todos os desdobramentos que ele possibilita. Derrida enumera: "(...) (a sobrevida talvez *ainda* a vida ou *mais* e *melhor* que a vida, a suspensão de um *mais-de-*vida com o qual nós jamais findaríamos), e o triunfo *da* vida pode também triunfar *da* vida e inverter a procissão do genitivo. Isto não é, sobretudo, um jogo de palavras."[140]

Para Derrida, todo relato é um sobrevivente, uma reafirmação da vida (*oui, oui*) que não diz sim para algo em particular, mas apenas afirma o próprio afirmar, o puro engajamento, a pura promessa, reafirmando-se enquanto sobrevida, ou seja, enquanto triunfo da vida sobre a vida (triunfo marcado no *sobre* de *sobrevida,* no *sur* de

[138] Idem, p.195, nota.
[139] Idem, p.200, nota.
[140] Idem, p.112

survivre).[141] A lógica da sobrevida se encontra com a lógica da suplementariedade. Há um *durar*, um *restar*, do relato que

> insiste *sobre* o *sobre* de um sobreviver que suporta todo o enigma desta lógica do suplemento. Sobrevivência e retorno [*revenance*]. O sobreviver transborda ao mesmo tempo o viver e o morrer, os suplementando um e outro de um sobressalto e de um sursis, suspendendo a morte e a vida ao mesmo tempo, aí colocando o fim de uma parada decisiva, parada que põe um termo e parada que condena numa sentença, num enunciado, numa palavra ou numa sobrepalavra.[142]

A exterioridade que Derrida destaca através da lógica da suspensão fala de uma dissimetria radical que, como já sabemos, não encontra abrigo em nenhuma polarização; trata-se, portanto, de uma exterioridade que suporta um duplo vínculo, exposto na expressão *arrêt de mort*: condenação à morte, sentença de morte, *decisão*, um dar a morte que tanto é doação quanto assassinato; e parada, suspensão da morte, *indecidibilidade:* parar o morrer apenas o prolonga, o infinitiza:

> (...) a pena de morte [*l'arrêt de mort]* não é somente a decisão parando o indecidível; ela para também a morte a suspendendo, ela a interrompe ou a difere no sobressalto de uma sobrevida. Mas, então, aquilo que suspende ou retém a morte, isto lhe devolve toda sua potência de indecidível. Outro falso nome, melhor que pseudônimo, para a *différance* (...) Parando, no sentido de suspender, se suspende a pena, no sentido de decisão. A parada suspensiva suspende a parada decisiva. A parada decisiva pára a parada suspensiva. Elas estão adiantadas ou em atraso uma sobre a outra, e uma marca o retardo, a outra a precipitação.[143]

Dupla destinação, dupla invaginação, dissimetria que jamais permite uma conjunção, violência da lei, que nunca reconcilia.[144] Derrida exemplifica a violência que há na dupla vinculação da lei, através de uma frase destacada do *L'arrêt de mort*. J., a personagem enferma que está para morrer, diz para o médico*: "Se você não me matar, você me mata*"; "Para não ser assassino o médico deve dar a morte".[145] No paradoxo da lei, sua violência: lei que ao se colocar produz a sua própria transgressão. A lei interdita e franqueia a sua transgressão; para Derrida, o relato é o que sobrevive ao interdito da lei[146], uma sobrevivência que a reafirma, embate com uma alteridade que nunca se apresenta. Já nos referimos à hipertopia do processo:

---

[141] PR, pp.138-139
[142] Idem, p.142
[143] Idem, p.147-148
[144] *Cf.* Idem, p.151
[145] Derrida chama a atenção como *Donner la mort* em francês "é, primeiramente, matar".
[146] Em *Survivre* (PR) mesmo, Derrida nos dá um bom exemplo de como a lei exige para se cumprir sua própria transgressão, através da citação de um grafite onde se lê a ordem: "Não me leia". Todo pensamento ético derridiano se faz a partir desta dupla vinculação da lei, do impossível que ela abriga. Duplo vínculo *ao mesmo tempo* responsabilidade/irresponsabilidade. Indecidibilidade.

> (...) não-lugar do processo, não-lugar ao 'fim' do processo, mais além mesmo do pagamento, da dívida, do simbólico e do jurídico. (...)
> O acontecimento inenarrável da sobrevida sustenta o relato num fôlego só, o tempo de um lapso interminável que não é somente o tempo do relatado: o relator (...) é também e antes de tudo um *sobrevivente*.[147]

Hipertopia que desloca muitas questões. A partir dela, só podemos pensar a relação com a verdade vinculada ao ato de dizer, ao relatar, e não a uma veracidade entre o dizer e o dito, para além de uma aproximação da verdade como apresentação: "a coisa se apresentando e o texto se *auto*-apresentando produzindo aquilo que ele diz"[148], que se substitui à verdade como "adequação representativa", a desconstrução pensa que "aquilo que se relata aqui, isto terá sido esta não apresentação do acontecimento, sua presença *sem* presença, seu ter-lugar *sem* lugar, etc. O *sem* e o *não* sem não, sem a negatividade do não".[149]

Todas estas questões que atravessam desde a condenação à morte, nos dois sentidos que a expressão francesa suporta, ao triunfo da vida, apontam, na desconstrução, para a questão do luto. O pensamento derridiano propõe uma leitura deste tema que faz do luto a relação que a escritura e a *différance* instalam.

Sobreviver é não poder escapar ao viver. A esta condenação podemos dizer sim, podemos reafirmá-la ou não, mas, de todo o modo, dela não se escapa, pois isto é o impossível mesmo: sobrevida como *meio-luto*, aporia como nossa condição.

No próximo capítulo, no só-depois de um longo percurso sobre o texto derridiano, apresentaremos a experiência que a desconstrução reconhece como experiência de alteridade.

---

[147] PR, p.168-169
[148] Idem, p.176
[149] Ibidem

5
Pensamento da alteridade: o viver fora dos eixos

5.1
O estar-com da desconstrução

Falar do luto em Derrida, que o entende como relação infinita com a alteridade, nos precipita em direção a temas que se vinculam a um *estar-com* de forma muito particular: um *estar-com* sem orientação, para além da convencionalidade dos laços sociais, que desafia as regras que ali se desenham, que nos leva a repensar, de um modo totalmente outro, o que comumente se concebe como ético.

Em *Espectros de Marx*, Derrida faz da expressão de Hamlet, "O tempo está fora dos eixos", a tradução daquilo que, para além de retratar uma determinada época, traduz a *disjunção originária*, e defende que um pensamento da alteridade não se põe a explorar diferenças estatuídas, ou fazer uma ontologia da diferença, mas sim pensar a disjunção mesma. Insistimos, mais uma vez, que um pensamento do *entre* não se afirma como uma defesa triunfante da vida, nem elege a morte como horizonte de orientação; trata-se, antes, de um pensamento que se situa e se sustenta entre a vida e a morte. Pensamento, como já dissemos, da sobrevida. Derrida:

> Seria preciso, então, dar lição aos espíritos. Mesmo e antes de tudo se isto, o espectral, *não existe.* Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*. O tempo do 'aprender a viver', um tempo sem presente tutor, consistiria nisto, o exórdio nos encaminha para isto: aprender a viver *com* os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca. E este estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações.[1]

Os espectros, nem vivos nem mortos, mortos-vivos, nos lembram que o *estar-com* que se configura a partir de uma relação com a alteridade radical suporta uma disjunção que impede qualquer pretensão à identidade: o tempo está

[1] DERRIDA,J. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional,* traduzido por Anamaria Skinner. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.11.

sempre fora dos eixos. Nas palavras de Duque-Estrada: "(...) toda identidade só é possível como uma identidade já alienada, isso porque constituída no e pelo corte de uma relação à alteridade".[2] O *com* do *estar-com* já sinaliza a tensão deste corte: ele aproxima e afasta. Seria possível, para um pensamento que abala a identidade, a soberania ou a autonomia, ainda se falar de ética ou de responsabilidade? A resposta é afirmativa. Desde sempre, questões éticas e políticas freqüentam a desconstrução. Lembramos que, no início desta tese, apontamos que o alcance deste pensamento se estendia muito além de uma simples leitura de textos, compreendidos em seu sentido corrente, e não naquele que Derrida estabelece. Cito:

> Fui obrigado a escrever a pouco, ao menos entre aspas, esta estranha e trivial fórmula, 'história-real-do-mundo', para marcar bem que o conceito de texto ou de contexto que me guia compreende, e não exclui pois, o mundo, a realidade, a história. Uma vez mais, (pela milésima vez, talvez, mas quando se aceitará entender isso e porque essa resistência?), tal como o entendo (e expliquei por quê), o texto não é o livro; não está encerrado num volume encerrado na biblioteca. Não suspende a referência à história, ao mundo, à realidade, ao ser, principalmente não suspende a referência ao outro, porque dizer da história, do mundo, da realidade que surgem sempre numa experiência, logo num movimento de interpretação que os contextua segundo um feixe de diferenças, e pois de remessa ao outro, é exatamente recordar que a alteridade (a diferença) é irredutível. A diferença é uma referência, e reciprocamente.[3]

O pensamento do *meio-luto*, insistimos, constitui a abertura para uma abordagem *singular* de temas de caráter ético-político. A singularidade e a estranheza da visada desconstrutora consiste em expor o campo destes temas àquilo que dali sempre se tentou expulsar: *o ambíguo, o indecidível, a aporia*. Para não ser apenas um catálogo de regras a serem seguidas, um pensamento ético, argumenta Derrida, não pode deixar de enfrentar a aporia. Assim, como o deslocamento da idéia de luto leva Derrida a anunciar um *meio-luto*, um luto aporético, indecidível, a intervenção desconstrutora no âmbito do ético revitaliza as questões que o freqüentam, fazendo-as enfrentar o que sempre foi delegado a um plano inferior por não privar da exatidão da razão.

Nosso objetivo aqui, através do *meio-luto* tomado como fio condutor, vem sendo o de ressaltar o desconforto (em relação ao luto já não podemos nos regozijar com um ultrapassamento), o mal-estar que a desconstrução provoca e dá

---

[2] DUQUE-ESTRADA, P.C. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. p.56.
[3] DERRIDA, J. *Limited Inc.*, p.187

livre curso *como a potência mesma deste pensamento*. Imputamos a este mal-estar a reação muitas vezes intransigente e arbitrária da filosofia frente ao pensamento derridiano. Esta, com freqüência, se dirige brutalmente à desconstrução, proferindo ataques que parecem carecer de uma abordagem sincera da mesma. Cito Duque-Estrada:

> Nisto, talvez, resida, para falarmos de um modo muito amplo, todo o caráter problemático que é específico da relação entre a filosofia com aquilo que irrompe dela mesma como um corpo estranho – e não por um simples acidente contornável ou reparável, ou seja, a desconstrução.
> Tendo em vista os nossos propósitos aqui, nos limitaremos à essa relação, ao seu caráter problemático ou, mais especificamente, ao 'Não!' que, nessa relação, a filosofia, em regra, dirige à desconstrução: 'Isto não é filosofia!' (...). [4]

O que incomoda na desconstrução, resumidamente, é a sua potência desestabilizadora. Em que sentido? A desconstrução não segue o ideal crítico filosófico de apresentar novas propostas retificadoras das certezas criticadas. Nas palavras de Duque-Estrada, ela promove

> (...) o deslocamento de ênfase que, do plano da formulação de questões e respostas, problemas e soluções, passa a recair sobre o plano das aporias, das contradições, dos investimentos arbitrários, das denegações, enfim, dos fatores de complicação de toda ordem que fazem parte, e que, para a desconstrução, *necessariamente* fazem parte da formulação de toda questão e toda resposta, de todo problema e toda solução.[5]

O que pretendemos aqui não é a abordagem de temas que poderiam ser classificados como éticos e que teriam sofrido a intervenção derridiana. O que visamos, antes, é ressaltar a violência que singulariza tal intervenção, e como esta intervenção se mostra como chance de abertura para um pensamento não dogmático. Pensamos que, para tal objetivo, o melhor caminho seria o de destacar a *experiência* que, segundo a intervenção desconstrutora, possibilita uma retomada, em outro registro, do questionamento daquilo que se entende por lei, responsabilidade, justiça, crueldade, hospitalidade, enfim, temas que dizem respeito às vinculações que abrem o espaço do comum, do partilhar. Esta *experiência* da qual desejamos falar constitui o tema de *Donner la mort*, *Paixões* e vários outros textos derridianos.

---

[4] DUQUE-ESTRADA, P.C. Alteridade, Violência e Justiça*:* Trilhas da Desconstrução, p. 35/36
[5] Idem, p.34.

Em *Donner la mort*, esta experiência é tratada como *experiência de tremor diante da alteridade*; experiência de tremor por *estar diante* de algo que, sendo sempre outro, perderá, com a minha aproximação e tentativa de apropriação, justamente o que o torna singular; sua irredutível alteridade. Este *estar diante* é o lugar da minha solidão a mais profunda, ele evidencia a distância que me separa da alteridade de todo e qualquer outro, e é o lugar "onde a singularidade do outro me convoca na forma do dever e da responsabilidade". Responsabilidade na medida em que este lugar vazio, esse outro sem rosto, faz com que a minha resposta ao seu chamado seja já uma invenção, uma ficção, uma *morte dada*, na qual encontro-me irrevogavelmente implicada.

Segundo o desconstrutor, se não a denegamos, *a experiência de tremor* abala o *estar-com* das vinculações sociais - ou seja, de todos os enlaces que criamos como respostas aos nossos anseios de unidade, reunião, coesão, totalidade, segurança, origem, encontro – e, neste sentido, abala, igualmente, qualquer *estar-consigo-mesmo,* remetendo apenas a um *estar diante* que é lugar de radical solidão. Esta é a experiência paradigmática que desencadeia a proposta derridiana de um pensamento do *meio-luto*, como aquilo que traduz o vínculo possível com toda e qualquer alteridade: com os que julgamos próximos, com os que classificamos como estranhos, com o mundo, com a realidade, etc. *Meio-luto*, repetimos, porque uma vez que a alteridade enquanto tal não se apresenta, todo luto se torna impossível. Esta experiência é, por excelência, aporética, já que ela nos põe *diante de algo* que não é nada (pura alteridade), espectros que não têm uma face, que nos requisitam sem se mostrar. Trata-se, em outras palavras, de um *estar diante* sem nenhuma orientação, que leva a um *estar-com* enigmático; e, no entanto, *é este o lugar das nossas decisões, o lugar de uma responsabilidade singular e radical*. Sobre esta aporia que a desconstrução aponta citamos Duque-Estrada:

> Há, portanto, uma aporia ou um nível aporético em que se situa o pensamento dito desconstrucionista. (...)
> Há uma aporia aqui de outra ordem, mais velha, mais avassaladora, que atravessa todo o domínio da linguagem, uma aporia de dimensão incalculável, justamente porque sem dimensão. Uma aporia prévia, indeterminável, impossível, indecidível, indizível, nem presente, nem ausente, e que, no entanto, só nela é possível, não apenas toda determinação, todo dizer, toda decisão, toda possibilitação, toda instituição, toda marca, todo desejo de presença (todo desejo

> de ser), mas também todo ressentimento, toda exclusão, toda estratégia, toda configuração de forças, enfim, toda violência e todo desejo de não-violência.[6]

O tema do dom original, tema de *Donner la mort*, também traduz a aporia que Derrida se propõe a enfrentar. Neste texto, o dom é abordado como uma violência primordial, a crueldade primordial da qual partimos e a qual propagamos no esforço de querer negá-la ou aplacá-la. Esta violência tem a ver com a disjunção estrutural, impossível de ser suturada, com o desconcertante *estar diante de* algo que nos convoca sem se apresentar, tem a ver, enfim, com o dom originário que, ao dar a vida, dá a morte. Esta violência, para Derrida, habita dissimuladamente todo *estar-com* que, sendo uma forma de controle desta mesma violência, apenas a dissemina em todas as crueldades que são feitas em nome da justiça, do amor, do dever, da responsabilidade.

Segundo Derrida, é preciso que nos voltemos para esta violência do dom (da escritura e do *meio-luto*) de uma disjunção que impossibilita toda e qualquer restituição porque "a 'origem restituída', efetivamente, nunca se deu à experiência".[7]

É necessário ressaltar que o tema da violência ou da crueldade também ganha novas cores quando abordado pelo desconstrutor. Para além da violência inerente a todo discurso, violência performativa que já é hora de não mais dissimularmos, uma outra violência, *uma crueldade para além da soberana crueldade* se desenha como aquilo mesmo que nos permitirá esboçar gestos menos opressivos e arrogantes de exclusão do outro. Em *Estados-da-alma-da-psicanálise*, Derrida aponta a urgência de pensarmos esta crueldade para além da crueldade:

> O que quer dizer 'cruel'? Dispõe-se, dispunha Freud, de um conceito rigoroso dessa crueldade sobre a qual ele tanto falou, assim como Nietzsche (quer se trate da pulsão de morte, da agressão ou do sadismo etc.)? Onde começa e onde termina a crueldade? Uma ética, um direito, uma política, poderiam eles pôr um fim nisso (...)?[8]

Para se pensar uma ética e um direito, precisamos partir, ou ter em conta, antes de tudo, uma crueldade irredutível, incondicionada, *crueldade* sem crueldade. Ainda no texto citado, é dito que, tanto para Nietzsche como para

---

[6] DUQUE-ESTRADA, P. C. – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução, p.62-63.
[7] Idem, p.57
[8] DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise,* p.56-57.

Freud, a crueldade é o mais irredutível para o homem, e que ambos os autores não nos deixam esquecer que esta crueldade psíquica sem fim, sempre nos exporá a novas fontes de crueldade:

> Pode-se estancar a crueldade sanguinária (*cruor, crudus, crudelitas*) ou pôr um fim ao assassinato por arma branca, por guilhotina, nos teatros clássicos ou modernos da guerra sangrenta, mas, segundo Nietzsche ou Freud, uma crueldade psíquica aí restará para sempre inventando novos recursos. Uma crueldade psíquica será, então, certamente, uma crueldade da *psique*, um estado da alma, portanto do ser vivente, mas uma crueldade não sanguinária.[9]

Tratar da crueldade para além do lidar com todas as formas sintomáticas - como elas nos aparecem, todas aquelas que o discurso freudiano e nietzschiano nos fizeram perceber: o fazer sofrer, o se deixar fazer sofrer... -, nos leva, sobretudo, a separar destas formas ainda condicionadas, sua *condição de impossibilidade*: uma crueldade que, como um indecidível, revela todas estas formas como manifestações que têm como finalidade recalcar, não fazer face a um impossível do qual sempre nos protegemos através de uma série infinita de álibis. Esta crueldade arrancada ao sintoma, ao condicionado, indica uma determinação mais radical: uma crueldade que se desnuda quando não estamos vinculados, ancorados em conteúdos, encobertos por álibis. Crueldade que se traduz na *experiência de tremor* que *Donner la mort* descreve. Ela é reveladora do caráter radicalmente ficcional de todas as narrativas essencializantes e totalizadoras, e do *tremor* inerente a esta condição.

Antes de abordarmos *Donner la mort*, ressaltamos como a dissimetria que a desconstrução coloca é o "lugar" do impossível, do incondicionado, de onde podemos relativizar e equivocar tudo o que se coloca como universal, pois este "lugar" é mais universal do que toda a universalidade. Segundo Duque-Estrada:

> O que ocorre é que a universalidade está sendo pensada de um outro modo, a partir de um pensamento que se percebe em um 'lugar', arriscaria a dizer, mais universal, mais geral, do que toda universalidade. Esse 'lugar' diz respeito a um plano aporético, dissimétrico, em que se configura toda e qualquer universalidade.[10]

---

[9] Idem, p.7

[10] DUQUE-ESTRADA, P.C. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução,* p.44.

5.2
A aporia do dom: dupla injunção.

Julgamos que o *estar-com* derridiano assume a sua dimensão mais impressionante no texto *Donner la Mort*, no qual Derrida se volta para questões como: O que garante a experiência comunitária? Como pensar a responsabilidade ética a partir da desconstrução? Uma responsabilidade ética, como aquilo que rege e regulamenta a relação com o outro, seria abordável dentro de um pensamento que aponta para uma alteridade radical, impossível de ser apreendida, nomeada, conhecida? Em *Donner la mort* o desconstrutor propõe que a experiência comunitária, o *socius*, não depende da esfera da comunidade, do público, daquilo que é pautado em princípios coletivos, *mas sim, de algum tipo de segredo*. Um segredo, denegado, antecede e prepara tudo o que até então se pensou como ética, lei, política, enfim, tudo que ordena, constrói e garante o social. Reportar a este segredo, e não mais evitá-lo (mas nem por isso desvendá-lo, pois isto é o impossível mesmo) é o gesto desconstrutor mais radical, aquele que temos desdobrado ao longo desta tese: o gesto de se manter na aporia, no paradoxo, de se ter como referência o impossível. O segredo se guarda, se retira, se reserva, ao mesmo tempo que incita a apreensão; ele, o segredo, se dá se escondendo.

Em *Donner la mort,* Derrida propõe vincular o segredo ao *dom*. Em que consiste o *dom*? Caputo explica:

> Para colocar muito simplesmente: suponha que A dê B a C. O que pode ser mais simples do que isso? Se A dá B para C, então C agradece a A e admite em relação a A um débito de gratidão, com o resultado que C, em vez de ter recebido alguma coisa, está agora em débito. Por outro lado, A está mais ou menos conscientemente e explicitamente contente consigo mesmo por sua generosidade. Isto é ainda mais verdadeiro se C é ingrato e se recusa a dizer 'obrigado', ou se A permaneceu um benfeitor anônimo. Assim C não sabe a quem agradecer. Então A pode congratular-se por uma tão alta generosidade a qual é tão pouco egoísta a ponto de não pedir nenhum reconhecimento. Isto é não menos verdade se tudo acontece inconscientemente, pois alguém pode certamente contrair dívidas inconscientes ou inconscientemente congratular-se por ter sido muito maravilhoso e generoso. Assim, o resultado aporético de A dar B para C é que A, em vez de dar algo, recebeu e C, em vez de receber algo, está agora em dívida. O resultado, em resumo, é que tão logo um presente [dom]é dado ele começa a anular ele mesmo, ou que as condições que tornam o presente [dom] possível também o tornam impossível.[11]

[11] CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida.* Edited and with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997, p.141.

A aporia do dom consiste no fato de que ele desencadeia uma economia circular de troca, de retribuição, de gratidão e generosidade, que acaba por anular o próprio presente. Nesta economia, ele é mesmo transformado em seu oposto, em veneno, observa Caputo.[12] A questão do dom nos permite perceber a dinâmica do pensamento derridiano: ele apresenta a distância, o intervalo que há entre aquilo que desejamos, o *dom* e a *economia*. Intervalo ou dissimetria que nenhuma economia de restituição pode diminuir, pois é a economia que se desencadeia a partir do dom que sinaliza que o dom já se perdeu. O *dom,* reforça Caputo, é aquilo que desejamos mas que nunca se encontra presente; já a *economia* "é o domínio do conhecimento, da filosofia, da ciência e da troca; de entidades determinadas e trocadas, de cálculos e equações equilibradas, da equidade e do som da razão, da lei e das regularidades".[13]

Quando a desconstrução se coloca como um pensamento que pretende ter como referência o *dom* e o *segredo*, ela o faz para sustentar que só assim é possível questionar os instrumentos e ferramentas que nos são familiares no tratamento do ético e do político. Porém, ressalta Caputo, ter o dom como referência, não significa escolher apenas o dom, se voltar apenas para ele, mas sim sustentar e permanecer na aporia que ele instala.[14] Não temos que escolher entre o dom e a economia, mas suportar o estar *entre* os dois[15], "respeitando e levando em conta os dois", permanecer aí, "entre o dar e o comércio, entre o dom e a troca", espaço de tensão que mantém uma dupla vinculação.

Num momento onde vivemos a falência, o descrédito não só das instituições que cultivamos, mas também dos nossos instrumentos de análise da realidade, do social, a desconstrução, com sua abertura para o estranho, com seu acolhimento do paradoxal, com seu olhar oblíquo, não se junta aos discursos pessimistas e desistentes, mas renova com vigor a abordagem destes problemas, mesmo que o faça dentro de uma quase-melancolia. Derrida não se intimida em retornar a velhos temas, muitas vezes julgados ultrapassados ou condenados, por

[12] Idem, p.144
[13] Idem, p.145
[14] Como o dom não se apresenta, ele não é uma referência estável, um fundamento; pelo contrário, sua alteridade nos lança no círculo e no processo de referenciação, isto que aqui se apresenta como economia.
[15] O pensamento derridiano pretende que sempre nos reportemos a horizontes dissimétricos: ao impossível e ao possível. Por isso mesmo, em Derrida, não podemos falar propriamente de horizonte e de orientação; desde sempre há a disjunção.

terem ligação muito estreita com o religioso - por exemplo, o tema do perdão -, para deles extrair uma potência ainda não suspeitada ou investigada.

5.3
Fé: uma outra vinculação; "dar a morte"

Caputo afirma que, em relação ao dom, como aquilo que desejamos, só podemos "pensar" e ter "fé", sem pretensão de conhecimento. Para Derrida, a aporia do dom e do segredo nos remete ao pensamento de uma responsabilidade radical, uma responsabilidade que não se reporta apenas ao regime das trocas, ao comércio, à *economia*, mas sim à uma dupla regência, ao duplo vínculo que acabamos de apontar. Em *Donner la mort*, para pensar o dom, para além da economia, Derrida se faz acompanhar, principalmente, por Patocka e Kierkegaard. Estes pensadores, que não excluem de suas meditações a referência à fé, não se furtam a enfrentar aquilo que se coloca como o "outro" da filosofia e, deste modo, desenvolvem um vigoroso pensamento sobre o dom, o segredo, vinculando-os à questão da responsabilidade. O enlace entre fé e responsabilidade, afirma o desconstrutor, permite radicalizar esta questão, fazendo-a se dizer para além do já sabido, para além do próprio saber.

Para se falar em responsabilidade, argumenta Derrida, é necessário abrir-se a uma alteridade outra do que aquela que a filosofia se propõe a tratar; alteridade que nunca representou, para este campo, o seu verdadeiro desafio[16]. A alteridade que Patocka e Kierkegaard enfrentam - e que os afasta de Kant e de toda a tradição que vê na fundamentação racionalista a única chance de aproximação a temas que pertencem ao campo da ética -, exige que tudo o que se refere ao trato com o outro, tudo o que rege o social, seja abordado a partir de uma outra dimensão, de uma heterogeneidade que se mantém à margem. Cito Derrida:

> Responsabilidade e fé seguem juntas, por mais paradoxal que isto possa parecer a alguns e todas as duas devem, num mesmo passo, exceder a mestria e o saber. A morte dada seria esta aliança da responsabilidade e da fé. É na condição desta abertura excessiva que haveria história.[17]

[16] Remetemos à relação da filosofia com seu outro, na seção sobre o Tímpano.
[17] DM,p.15

Tanto Patocka quanto Kierkegaard retomam o questionamento sobre o que é a responsabilidade ou a decisão responsável, a partir da expericiência de *estar diante de* uma dissimetria radical, de um outro absolutamente radical: um outro que me vê, sem que eu o veja. Ambos pontuam que uma experiência de tal ordem - experiência que, para Patocka, é propiciada pelo cristianismo, e, para Kierkegaard, pelas religiões do livro – pede uma resposta que não pode ser proferida a partir de uma vinculação com o universal, mas que diz respeito ao singular. Não mais a racionalidade, mas a fé, com a resposta que ela exige - proporciona a possibilidade de se pensar a decisão responsável. Esta última não pertence ao campo ético, como campo do geral, mas se abre para a singularidade em que nenhuma regra pode, com sua universalidade, servir de orientação. Ambos se reportam, também, ao *tremor* experimentado diante da desorientação que esta referência provoca. A convocação desta alteridade não permite uma resposta apoiada no social, na tradição, na razão ou no econômico. Assim, para os dois pensadores, e também para Derrida, só no *tremor* de uma tal desorientação é que uma responsabilidade radical pode ser assumida.

Derrida parte da pontuação de Patocka de que um eu livre, para o qual se coloca a questão da responsabilidade, só advém a partir da experiência religiosa e, mais especificamente, do cristianismo. O pensador cristão distingue, de um lado, as experiências de entusiasmo fusional, experiências vinculadas ao sagrado, aos êxtases coletivos de vinculação com o secreto, com o orgíaco, com o demoníaco - anteriores tanto ao pensar filosófico quanto à religião -, onde não despontou ainda a exigência de responsabilidade, que, segundo ele, só a religião propicia, e, de outro lado, os momentos onde este êxtase fusional, comunitário, dá lugar às experiências de interiorização do mistério, que se vinculam a dois movimentos diferenciados e hierarquizados.

Para o pensador cristão, só podemos falar de religião quando o sagrado orgíaco é ultrapassado, ou seja, dominado e integrado à esfera da responsabilidade. A história da religião constituiria a história desta passagem, da assunção da responsabilidade que é também a própria abertura para a história ou para a historicidade mesma. Nesta passagem a consciência ética se libera da

irresponsabilidade própria do sagrado e do inicático, onde ainda não se coloca a questão do chamado e do responder.[18]

Mas a gênese da responsabilidade, segundo o filósofo cristão, não descreve apenas uma história da religião (passagem do sagrado para a responsabilidade), mas se confunde "com uma genealogia do sujeito que diz: 'eu'".[19] O "eu" só aparece quando se consegue dominar o demoníaco (orgíaco) para se assujeitar à responsabilidade. Esta passagem significa: controle do orgíaco pelo desvio do "*assujeitamento a um todo outro*", que se distingue de todo e qualquer outro por *"me olhar sem ser visto"*. A dissimetria deste olhar rompe com toda simetria, com toda reciprocidade, e faz nascer o eu, a responsabilidade e a própria possibilidade da história. Passagem para o "eu", diz Derrida, a respeito das conclusões de Patocka,

> como instância da liberdade, da singularidade e da responsabilidade, da relação a si como ser diante do outro: o outro na sua alteridade infinita, aquela que olha sem ser visto, mas também aquele cuja bondade infinita é abertura para uma experiência que retornará a dar a morte.[20]

Do lado da responsabilidade, Patocka alinha a liberdade para responder por si e a singularidade da relação a si, ao contrário da irresponsabilidade que pertence ao orgíaco. A história da religião, como história da responsabilidade e mesmo como abertura da historicidade, segundo Patocka, abriga dois "seísmos". Primeiro, a passagem do mistério orgíaco, onde o segredo era partilhado pela comunidade, para uma primeira interiorização do segredo, provocada por Platão e sustentada pelo neo-platonismo. Em seguida, um segundo movimento, ainda mais radical, de interiorização do secreto, desencadeado pelo cristianismo, resulta no surgimento da "pessoa", do eu livre responsável.

O deslocamento provocado pelo platonismo, ao romper com o segredo partilhado que caracteriza o mistério orgíaco, propicia uma primeira experiência de responsabilização. Esta ruptura se produz pela *incorporação* do que antes era partilhado pela comunidade. *Incorporação* como forma de domínio, de subordinação e controle do mistério orgíaco. Com Platão, a alma, dirigindo um olhar eterno em direção ao Bem, empreende um primeiro movimento em direção a

[18] *Cf*, DM, p.13
[19] Idem, p. 12
[20] Idem, p.13. Grifo meu.

uma interioridade, a uma internalização do mistério. A relação da alma com o bem representa um despertar da responsabilidade, relação que ainda guarda um elemento místico. Para Derrida, é importante notar a estratégia desta lógica de ruptura - estratégia ressaltada por Patocka -, que conserva o mistério, agora interiorizado, e que se assemelha à economia de um sacrifício que guardaria aquilo que ele abandona. Lógica do luto que quer guardar o que perdeu. Derrida:

> (...) Platão rompe com o mistério orgíaco e instaura uma primeira experiência típica da responsabilidade, mas resta ainda o mistério demoníaco e a taumaturgia no platonismo ou no neo-platonismo, com a dimensão política da responsabilidade que corresponde a ela.[21]

O segundo seísmo, descrito por Patocka, corresponde ao *mysterium tremendum* do cristianismo: "mistério aterrorizante, o *temor e o tremor* do homem cristão na experiência do dom sacrificial".[22] Acontecimento que se impõe como um movimento radical do exterior para o interior, e que marca o acontecimento da "pessoa"[23], como acontecimento essencialmente cristão. Aqui uma interioridade se vincula a uma exterioridade de forma radicalmente dissimétrica. Derrida:

> Este tremor apreende o homem quando este se torna uma pessoa, e a pessoa só pode se tornar no que ela é no momento onde ela se vê transpassada, na sua singularidade mesma, pelo olhar de Deus. Então ela se vê vista pelo olhar de um outro, de um 'ente supremo, absoluto e inacessível, que nos segura pela mão não exteriormente mas interiormente'.[24]

Esta dissimetria, que provoca o tremor, é o *mysterium tremendum*, do cristianismo. O deus cristão, *aquele que nos olha sem que o vejamos*, é um *outro radicalmente outro*, que me prende pelo seu olhar, que me demanda uma resposta, que me põe sempre na posição de responder, e que não posso de forma alguma ver, controlar. A interioridade se encontra, então, diante de uma relação sem nenhuma reciprocidade.

Estas rupturas apontadas por Patocka, segundo Derrida, correspondem a movimentos de subordinação do mistério anterior - sob a forma de *incorporação* do orgíaco pelo platonismo e de *recalque* do platonismo pelo cristianismo -, que obedecem a uma lógica em que a dominação não implica o desaparecimento do

---

[21] Idem, p.16
[22] Idem, p.15. Grifo meu.
[23] Ibidem
[24] Ibidem

mistério anterior; o que há é subordinação e "conversão de um segredo em um outro".[25] Esta subordinação e conversão criam uma hierarquia onde nada é abandonado. Nas palavras do desconstrutor: "É como se a conversão consistisse em fazer o luto, quer dizer, guardar em si aquilo que resiste à morte".[26]

Derrida chama a atenção para o uso que Patocka faz de palavras como *incorporação* e *recalque*. É a questão do luto que retorna, vinculada ao segredo, à história do segredo como a história da religião e da responsabilidade. Derrida pergunta se o pensador cristão, ao usar estas palavras, estaria lhes dando a conotação psicanalítica, principalmente, a significação delas dentro de uma teoria do luto. Cito:

> (...) desejaria ele dar a estas palavras os contornos conceituais que elas têm num discurso psicanalítico, notadamente, numa teoria do luto? Mesmo se não é este o caso, nada nos interdita, a título ao menos experimental, de pôr à prova uma leitura psicanalítica ou em todo caso uma hermenêutica que levasse em conta os conceitos psicanalíticos correspondentes a estas palavras de incorporação e de recalcamento, sobretudo se nossa problemática é aguçada pelo motivo do segredo. Este motivo não pode ser indiferente àquele de *incorporação* (notadamente no trabalho de luto e em relação com as figuras da morte que associamos necessariamente ao segredo absoluto) e do *recalcamento*, como processo privilegiado de todos os efeitos de segredo.[27]

Sublinhando este fato, Derrida ressalta a relação entre segredo - tema maior de Patocka - e luto, e entre luto e mistério; questões que, em Derrida, são indissociáveis. Na desconstrução, o secreto participa da mesma lógica do *meio-luto*[28]: esta lógica engendra nosso desejo, sempre fracassado, de apropriação, de devoramento do outro, daquilo que nos escapa: *a alteridade é o segredo mesmo, é aquilo que se dá, se escondendo, é o dom também*. O *meio-luto* indica que um segredo, tal como uma cripta, sempre sobrevive ao desejo de aniquilamento. Derrida: "E aquilo que se guarda em si, no momento de inaugurar uma nova experiência do segredo, uma nova estrutura da responsabilidade como partilha do mistério, é a memória dissimulada, a cripta de um segredo mais antigo".[29]

---

[25] Idem, p.17
[26] Idem, p.18
[27] Ibidem
[28] O movimento que Patocka descreve lida, testemunha e participa desta lógica. Ele aponta como é necessário assumi-la, sem dizer deste modo, a necessidade de um luto impossível. Só confessando o segredo podemos lidar com ele. Patocka vai ligar esta lógica a um segredo maior, (abertura para todos estes segredos localizados) a um luto que será impossível.
[29] DM, p.18

Segundo Patocka, esta história sucessiva de incorporação e recalque do segredo é o que deveríamos assumir como a história da responsabilidade (o meio-luto como responsabilidade). Se não o fazemos é porque nos recusamos a assumir tanto a relação entre responsabilidade e religião, como também a historicidade da responsabilidade. A vinculação desta e da liberdade com as leis puras da razão, como pretende a razão metafísica, tenta arrancar tanto uma como a outra da associação ao mistério e, na lógica de Patocka, à história.

Mas, para Derrida, aquilo que Patocka nos faz pensar não é um tema restrito ao cristianismo. Derrida recusa encerrar Patocka nos limites de um pensamento religioso; para ele, as questões levantadas pelo filósofo embaralham as fronteiras entre pensamento e fé, e abalam posturas auto-confirmadoras bem assentadas que, ao recusar qualquer proximidade com o religioso, na verdade, cerceiam o pensamento.

Ainda sobre a história da responsabilidade, entendida como história do segredo, Derrida ressalta: "Uma história do segredo como história da responsabilidade se liga a uma cultura da morte, dito de outro modo, às figuras *da morte dada*." [30] Se liga a uma história de lutos impossíveis, que para Patocka precisam ser assumidos para que a referência ao *mysterium tremendum* triunfe. Para Derrida, no entanto, veremos que uma outra perspectiva se impõe.

O que significa *dar a* morte, em francês? questiona o desconstrutor. Duas direções se abrem nesta expressão: há um "se dar a morte" que corresponde ao suicídio, morrer assumindo a responsabilidade de sua morte, e, também, se sacrificar pelo outro. Nas suas palavras: "Morrer pelo outro, então, talvez, dar sua vida se dando a morte, aceitando a morte dada, como puderam fazer de modo tão diferente Sócrates, Cristo e tantos outros?"[31] E há um dar a morte como: "interpretar a morte, se dar uma representação, uma figura, uma significação, uma destinação"[32] Neste gesto, expresso no *Donner la mort*, a doação, o risco radical, e a responsabilidade, são dissimulados pelas figuras que o dar a morte faz surgir. Em todo dar, em toda doação, já assinalamos, o que se perde é o dom, e aqui, especialmente, o dom que enlaça responsabilidade e morte.

---

[30] DM, p.18. Grifo meu.
[31] Idem, p.19
[32] Ibidem

É como morte dada que o orgíaco, se subordinando à responsabilidade, segundo Patocka, faz da *eternidade* uma nova figura da morte. A imortalidade do mistério orgíaco é substituída pela imortalidade interior, individual. Derrida cita Patocka: "A doutrina platônica da imortalidade da alma é o resultado de uma confrontação do orgíaco com a responsabilidade. A responsabilidade triunfa sobre o orgíaco, e o incorpora como momento subordinado".[33] Ou seja, a imortalidade mítica, como denegação da morte (primeira figura da morte dada), é englobada pela imortalidade da alma (mais uma figura da morte dada, mais uma denegação da morte).

Patocka aponta que é necessário todo um trabalho, todo um cuidado para manter subordinado o mistério incorporado. A filosofia nasce deste esforço, desta disciplina como preocupação, ocupação com a morte. O filósofo grego não foge da morte, ele cuida dela. Patocka encontra-se aqui muito próximo de Heidegger, quando ressalta que: "O cuidado da alma é inseparável do cuidado da morte que se torna cuidado autêntico (*pravá*) da vida; a vida (eterna) nasce deste olhar dirigido diretamente sobre a morte, do triunfo (*premozeni*) sobre a morte (...)".[34] Derrida pontua que todas as figuras da *morte dada* surgem desta ocupação com a morte, se inscrevendo a S*orge* heideggeriana de *Ser e Tempo*, nesta tradição.

A metafísica sempre se preocupou com a morte, sempre tentou entendê-la e dominá-la. Para tanto, sempre a colocou como horizonte para o qual nos dirigimos; o impossível que nos guia, aquilo que não conhecemos, mas que, não obstante isto, desenha um caminho e aquilo que devemos cuidar como o que garante o mais autêntico. O ser-para-a-morte é exemplar da postura filosófica diante da morte. Derrida, por contraste, nos aponta uma outra postura: o pensamento da *sobrevida*, que não é um pensamento orientado. Neste pensamento, a morte se dá participando da gênese e do movimento de toda e qualquer experiência. A morte não é o outro exterior à vida, mas é a alteridade mesma, na sua irredutibilidade, que nos leva a sacrificar, a dar a morte, a tudo o que abordamos, que tentamos compreender, significar, dar sentido. A morte não é o sentido, mas, dando sentido, damos a morte, sacrificamos.

[33] Idem, p.20
[34] DM, p.23. Patocka *Apud* Derrida.

5.4
Responsabilidade, segredo e dom

Um mistério sempre sobrevive, denegado numa nova conversão que guarda nela a influência daquilo que ela incorporou ou recalcou. Há, pois, contaminação, embaralhamento de fronteiras, impurezas. A responsabilidade que advém da incorporação do mistério orgíaco guarda, pois, uma irresponsabilidade.

Derrida se interessa pela diferença semântica entre mistério e secreto, preferindo o secreto ao mistério; nas suas palavras:

> (...) o secreto, este *secretum* que faz signo em direção à separação (*se cernere*) e mais correntemente em direção à representação objetiva que um sujeito consciente guarda em seu íntimo: aquilo que ele sabe, aquilo que ele sabe se representar, mesmo, que ele não possa ou não queira dizer, declarar, confessar esta representação.[35]

A saída do orgíaco, portanto, corresponde à possibilidade de guardar o segredo, sendo esta a condição para que se possa aceder à individuação como relação a si. Esta operação, no entanto, apenas prolonga um movimento de substituição de um segredo por outro, que se dá no reviramento cristão: um luto sucede ao outro, uma economia se superpõem à outra. Luto impossível. O reviramento cristão participa, deste modo, da mesma lógica de substituição ao *recalcar* o platonismo, mas ele traz uma novidade: *a de ter, como referência, uma alteridade radicalmente dissimétrica*. O cristianismo é marcado pelo confronto com esta alteridade - *o olhar de um outro que me vê sem que eu o veja* -, guardando em si um platonismo apenas recalcado. Orgíaco e platonismo sobrevivem internalizados, secretos, impedindo o acontecimento cristão se dizer na sua magnitude. Para Patocka, o cristianismo ainda não se realizou plenamente, assim como o eu responsável ainda não foi plenamente assumido; ambos restam como acontecimentos por vir. Para que eles se realizem, em sua plenitude, é necessário assumir aquilo que se encontra incorporado e recalcado, como momentos de sua *história*.

Derrida destaca que a "genealogia conjunta do segredo e da responsabilidade"[36], proposta por Patocka, encerra uma crítica à idéia de ultrapassamento que se afina, como podemos depreender, com a própria postura

---

[35] Idem, p.27
[36] DM, p.28

derridiana de pensamento. O pensador cristão, afirma Derrida, sustenta que a história nunca "apaga o que ela enterra: [ela] sempre ela guarda nela o segredo daquilo que ela encripta, o segredo do seu segredo".[37] Para o desconstrutor, e a propósito da perspectiva de Patocka, a história se abre para um desenrolar de lutos que se desdobram uns sobre os outros, numa superposição de cenas que impede o resgate de uma origem a ser ultrapassada.

Patocka sinaliza, também, que um cristianismo que apenas recalcou o platonismo não pode propor uma responsabilidade totalmente desarticulada do saber (a filosofia rejeita o secreto, o que não é transparente). A ligação do cristianismo ao platonismo – como aquilo que está apenas recalcado – assujeita, ainda, a responsabilidade ao saber. Esta vinculação, tanto para Patocka quanto para Derrida, afasta a responsabilidade de um enfrentamento mais rigoroso; aquele que só o secreto exige, abandonando o que há de mais radical na responsabilidade. Assim, para ambos os autores, *há uma aporia que deve ser mantida, sob pena de se anular a responsabilidade mesma*.[38] A partir daí, Patocka conclui que a idéia de responsabilidade, assim como o próprio cristianismo naquilo que o singulariza, ainda não foi plenamente assumida. Em outros termos, como a consciência cristã evita pensar tanto o seu recalque do platonismo quanto a incorporação do orgíaco pelo platonismo, ela ainda não foi capaz de determinar integralmente a "pessoa" (relação com um outro que pode me ver sem ser visto por mim), como o lugar de todas as responsabilidades, [39] daí restando insuficiente sua própria tematização da responsabilidade. De acordo com Patocka, só a referência ao mistério radical deslocaria a vinculação à economia dos segredos incorporados e recalcados, economia restrita, que mina e adia o enfrentamento do mistério maior.

Acompanhando Patocka, Derrida ressalta que *os conceitos de responsabilidade e decisão devem permanecer sempre insuficientes*. Esta é a tese derridiana: reforço de uma insuficiência que, lembramos, o meio-luto também sustenta. Citamos: "O conceito de responsabilidade é um destes conceitos estranhos que se dá a pensar sem se dar a tematizar".[40] Conceito paradoxal, que

[37] Ibidem. Relembramos que a cripta, para Abraham e Torok, como um enclave no ego, cria uma outra economia estranha a do próprio ego.
[38] *Cf*, DM, p.30
[39] *Cf*, DM, p.31
[40] Idem, p.33

encerra a estrutura de um segredo, onde a *resposta* se liga a uma heresia sem a qual o ser responsável significaria apenas o perpetuar da tradição; a ortodoxia. A responsabilidade demanda um risco maior e é este risco que Patocka requisita como aquilo que o *mysterium tremendum* exige. Derrida, ao lado de Patocka, afirma que sem uma heresia, ou seja, sem uma relação inventiva com a tradição, não há responsabilidade.

Para o pensador cristão, só o advento do cristianismo foi capaz de expor a aporia da responsabilidade, denegada por todos os segredos anteriores a este reviramento. Este mistério é aquele em que uma dissimetria radical - entre o eu e aquilo que o olha mas que o eu não vê e que se mantém secreto para ele, comandando-o [41] - provoca um *temor* que, lembra Derrida, "não teria lugar na experiência de transcendência que relaciona a responsabilidade platônica ao *Agathon.* Nem na política que ela institui. E o temor deste segredo ultrapassa, precede ou excede a tranqüila relação de um sujeito a um objeto".[42]

Nesta perspectiva, o cristianismo abre a via para se pensar a responsabilidade ligada a este mistério terrível. Esta ligação livra a responsabilidade de todo esforço para apagar o que ela, tal responsabilidade, tem de aporético; esforço que encontra o seu expoente máximo em Kant. Desvinculada da razão, *a decisão responsável expõe a aporia que a constitui*. Patocka, contudo, afirma que a radicalidade desta responsabilidade se furta, na medida em que o próprio cristianismo ainda não a assumiu, ainda não confessou a sua história, constituída de denegações sucessivas do mistério, o que o impede de se abrir em direção à sua destinação última. E é neste mesmo sentido que a Europa, onde nasce a idéia de responsabilidade, se encontra em crise por não assumir sua própria história. Assim, o cristianismo repete a filosofia no evitamento do terror que o funda e que antecede a relação sujeito-objeto, instaurando uma dissimetria abissal, uma desorientação radical. É esta dimensão do pensamento de Patocka que interessa a Derrida, dimensão que assinala, no filósofo cristão, uma heresia em relação ao cristianismo e a uma certa maneira da Europa se pensar.[43]

---

[41] *Cf.* DM, p.34
[42] Ibidem
[43] *CF.* DM, p.35

Mais ainda, é na passagem do platonismo para o cristianismo que se insinua a questão do *dom*, como a questão mesma do segredo e da dissimetria, questão que impõe uma abordagem da decisão responsável mais radical e violenta. Derrida: "O dom é o segredo ele-mesmo, se podemos dizer o segredo *ele-mesmo*. O segredo é a última palavra do dom que é a última palavra do segredo".[44]

Para Patocka, a racionalidade grega não pode sustentar o peso da decisão responsável, já que esta última exige um engajamento que vincula a responsabilidade à fé e não à razão. E é aí que a questão do dom intervém, como aquilo que é oferecido pelo reviramento cristão. Este, diferentemente, do platonismo, compreende o bem como uma bondade que, segundo Patocka, se esquece de si, se afastando do Bem que a polis grega concebia distante do mistério. O político, para o grego, não pode comportar o segredo e o mistério. Patocka sinaliza que Roma, que também depende de uma concepção platônica da alma, já impõe uma nova questão para a responsabilidade, pois em Roma a liberdade não se vincula à igualdade entre os cidadãos, mas ao Bem como algo que transcende a relação entre os cidadãos. A responsabilidade se vê diante de novas questões, e exige novas soluções.[45]

A novidade do acontecimento cristão, que recalca o platonismo e o neo-platonismo, afirma Patocka, foi a de conceber a vida responsável *como o dom* que, tendo a característica de um bem, remete a algo que é inapreensível, inatingível.[46] Derrida, por sua vez, enfatiza que, ao dar a vida, Deus - *mysterium tremendum* -, alteridade que é um transcendente absoluto, *dá a morte*. Com o cristianismo, o indivíduo passa a participar da aporia do dom, e, a partir dela, é convocado a responder. O que se dá no dom cristão é a própria bondade, a bondade doadora e a fonte deste dom é inacessível a quem o recebe. No dizer do desconstrutor:

> Este [o donatário] recebe na dissimetria um dom que será também uma morte, uma morte dada, o dom de morrer de uma certa maneira e não de outra. É, sobretudo, uma bondade cuja inacessibilidade domina o donatário, ela o assujeita, ela se dá a ele como a bondade mesma mas também como a lei.[47]

[44] DM, p.36
[45] *Cf.* DM, p.36
[46] *Cf.* DM,p.36
[47] Idem, p.45

E ainda: “Ora, fazer a experiência da responsabilidade, desde a lei dada, fazer a experiência da singularidade absoluta e apreender sua própria morte, é a mesma experiência: a morte é bem aquilo que ninguém pode suportar e afrontar no meu lugar”.[48]

Porque a morte suspende toda experiência de dar/tomar, só a partir dela a experiência aporética do dom é possível.

Derrida ressalta, no pensamento de Patocka, a relevância que é dada ao tremor, à experiência de tremor que a relação com o inteiramente outro desperta. O que interessa é que, diante desta relação dissimétrica, aterrorizante, somos levados a responder, a interpretar o chamado de um outro, chamado radical e excessivo que nos implica nele de forma avassaladora. É neste sentido que, segundo Derrida, a responsabilidade só é possível

> na condição em que o Bem não seja mais uma transcendência objetiva, uma relação entre coisas objetivas, mas a relação ao outro, uma resposta ao outro: experiência da bondade pessoal e movimento intencional. Isto supõe, nós vimos, uma dupla ruptura: com o mistério orgíaco e com o platonismo.[49]

A responsabilidade que assume todo seu vigor exige a bondade para além do cálculo - bondade que é apenas o movimento do dom; tal responsabilidade exige também a singularidade insubstituível que “só a morte, ou melhor, a apreensão da morte pode dar”.[50] O tremor diante do *Mysterium tremendum*, ressaltado por Patocka como aquilo que caracteriza o cristianismo, é o que interessa a Derrida. Neste tremor, para o desconstrutor, há um excesso que me desorienta e que constitui aquilo mesmo que me faz tremer:

> É o dom do amor infinito, a dissimetria entre o olhar divino que me vê e eu-mesmo que não vejo isto que me vê, é a morte dada e suportada do insubstituível, é a desproporção entre o dom infinito e minha finitude, a responsabilidade como culpabilidade, pecado, salvação, arrependimento, sacrifício.[51]

[48] Ibidem
[49] Idem, p.54
[50] Ibidem
[51] Idem, p. 58

5.5
Responsabilidade e tremor

A questão do *tremor* remete Derrida a *Temor e Tremor*, onde Kierkegaard - crítico tanto do excesso do racionalismo, como do excesso de religiosidade –, como nos diz Derrida, aborda

> (...) a experiência ainda judia do deus escondido, secreto, separado, ausente ou misterioso, aquele que decide, sem revelar suas razões, exigir de Abraão o gesto o mais cruel e o mais impossível, o mais insustentável: o de oferecer seu filho Isaac em sacrifício. Tudo isto se passa em segredo.[52]

A partir desta experiência feita dentro do silêncio - "Deus guarda silêncio de suas razões"[53] - Kierkegaard faz uma defesa da fé, do individual, e do segredo. Derrida se interessa por esse relato como ponto de partida para a afirmação de uma primazia da fé sobre a moralidade. A fé se impõe como abertura para um pensamento sobre a responsabilidade que não busca orientação em regras claras, mas que entende que uma decisão, para que seja realmente responsável, deve ser tomada numa situação de risco absoluto.

Kierkegaard elogia Abraão por sua fé, por confiar no absurdo e correr o risco abissal de decidir sem se apoiar em nenhum recurso que explicasse ou justificasse seu ato. Abraão rompe com a ordem do razoável, do cálculo orientador; confirmando apenas o engajamento na fé que o move. Abraão rompe com a ética e indica que é para além dela que a responsabilidade pode ser assumida.

A partir do texto de Kierkegaard, Derrida levanta três temas, tanto polêmicos quanto essenciais, para quem quer enfrentar a questão da responsabilidade, daquilo que, no início desta seção, nomeamos como o *estar-com*.

Primeiramente, o desconstrutor pontua que a referência ao sacrifício de Abraão permite questionar a moralidade, abordando a responsabilidade através de uma priorização do individual e não do geral. Numa direção contrária a Kant, Kierkegaard tem como referência *a fé e não a moralidade*; o individual na sua relação ao todo outro e não o geral. Para ele, um dever absoluto - ligado à fé, à

---

[52] Idem, p.59
[53] Ibidem

vinculação ao todo outro - antecede a moral, e esta é encarada como uma tentação que pode desviar Abraão do seu dever absoluto para com Deus. Abraão age irresponsavelmente em relação à moral, à ética, já que ele se encontra referido apenas ao absoluto.

A segunda questão que Kierkegaard nos aponta é a de que apenas esta referência ao absoluto pode orientar a relação com o geral. Orientação, portanto, singular, pois ela não prescreve, não regula comportamentos.

A terceira questão ressaltada por Derrida diz respeito ao questionamento da possibilidade de se justificar moralmente o silêncio de Abraão. Abraão não fala nem com Sara nem com Isaac nem com seu empregado sobre aquilo que lhe é pedido. Este silêncio é o motivo que o leva a todas as rupturas com o convencional que o relato em questão expõe. Silêncio através do qual Abraão trai os seus, sua comunidade, sua tradição; silêncio que confirma seu engajamento apenas com sua fé; silêncio como obediência irrestrita ao outro absoluto e, portanto, ao dever absoluto; silêncio que o torna estranho aos seus, às leis que compartilha com estes, silêncio que o isola numa solidão radical, pois a comunicação com Deus também é interrompida; silêncio onde um estranho *estar-com* desafia todas as regras do social, da comunidade; silêncio, enfim, que o dota de um segredo: *um segredo que*, enfatiza Derrida, *todo homem porta, pois todo homem é um estranho que os outros nunca podem alcançar*.

Abraão deve guardar segredo de algo que ele não conhece. Ele não sabe o sentido do pedido de Deus. Ele sabe que tem um sentido, mas ele não o conhece. Porém, para atender a este pedido, Abraão tem que trair a ética - como aquilo que nos liga aos outros, que estabelece regras que regulam o convívio -, mais ainda, ele tem que trair os seus, aqueles a quem ele ama. O seu silêncio é uma traição, um virar as costas tanto para a moral como para os seus próximos. Esta é a situação em que ele se encontra e ela deve permanecer assim, ressalta Derrida: "Na medida em que não dizendo o essencial, o segredo entre Deus e ele, Abraão não fala, ele assume esta responsabilidade que consiste em estar sempre só e entrincheirado na sua própria singularidade no momento da decisão".[54]

Ao guardar segredo, de dentro de seu silêncio, Abraão abre mão da proteção e do abrigo da linguagem, onde, ressalta Derrida, somos *privados* e,

[54] Idem, p.61

portanto, *libertos da singularidade, da responsabilidade, da decisão*.[55] A responsabilidade que move Abraão se afasta daquela que espera o senso-comum ou a razão filosófica, onde prestamos contas ao público, não admitimos o secreto, nos justificamos e explicamos, sob a proteção da linguagem. Onde, enfim, assumimos: "o gesto e a palavra diante dos outros".[56]

Para Kierkegaard, portanto, a ética se liga a uma responsabilidade vinculada ao reino da generalidade, ao passo que o sacrifício de Abraão se instalaria para além do ético que, no dizer de Derrida, abriga uma responsabilidade "que dissolve minha singularidade no elemento do conceito".[57] Mas o que Kierkegaard quer atribuir à decisão responsável não é uma simples desvinculação ao ético, uma desobrigação para com ele. O filósofo dinamarquês aponta que a decisão responsável é aporética: ela tem tanto que prestar conta do geral e diante da generalidade, como da unicidade, da singularidade aboluta, do silêncio absoluto[58]. Ela, a decisão responsável, quer, na sua fidelidade ao geral, se referir à singularidade absoluta. Desejo paradoxal. Daí o *tremor* que o texto sobre o sacrifício de Abraão quer nos lembrar como aquilo que subjaz a qualquer gesto humano. Este tremor nos leva a nos recolher ao abrigo da linguagem, a inventar regras, álibis, a dar a morte, a sacrificarmos. A ética, para Kierkegaard, acaba, efetivamente, por suportar uma irresponsabilização, justo pelo evitamento do singular. Encontra-se aqui, portanto, uma distinção entre uma responsabilidade que se liga à generalidade, à ética; e uma responsabilidade absoluta, *momento de temor e tremor*, sem qualquer possibilidade de apaziguamento ou conforto na generalidade.

A postura de Abraão, seu *Eis-me aqui* sem reserva, afasta-o da tragicidade do herói. Este fala, se justifica, reclama do seu destino, está imerso na linguagem, e de dentro dela, luta, reage ao que lhe é imposto; o outro não fala, não reclama, não explica nem pede explicação, não negocia com Deus, nem com a cidade, nem com seus próximos. Seu silêncio é uma exigência da fé que não calcula e não restitui. O *eis-me aqui* é entrega radical à requisição do totalmente outro.

Derrida ressalta o quanto Kierkegaard se afasta do racionalismo kantiano, quando o toma como referência para pensar a questão da responsabilidade e do

---

[55] *Cf.*, DM, p.61
[56] DM, p.61
[57] Idem, p.62
[58] Cf, Ibidem

sacrifício de Abraão. Há uma mudança radical de orientação quando a razão é trocada pela fé. Se para Kant, sinaliza Derrida, agir moralmente é agir "por dever" e não somente "conforme ao dever", para Kierkegaard, este agir "por dever"- o sentido universalizável da lei - é uma falta ao dever absoluto[59]. Mas o que é o dever absoluto? Derrida:

> O dever absoluto (em direção a Deus e na singularidade da fé) implica um tipo de dom ou sacrifício que se dirige para a fé mais além da dívida e do dever, do dever como dívida. Nesta dimensão se anuncia um 'dar a morte' que, para além da responsabilidade humana, para além do conceito universal de dever, responde ao dever absoluto.[60]

Um dever que, para ser cumprido, se apóia numa raiva contra aqueles mesmos que ele trai: os seus e a ética. Porém, esta raiva guarda uma dor, que é o que valida o sacrifício. Só há sacrifício se amamos o que sacrificamos. Segundo Kierkegaard a decisão responsável, a de Abraão, é tomada num "*instante de loucura*"; instante este, frisa o desconstrutor, que tem uma temporalidade intemporal – por não se render ao cálculo, ao planejamento - e que é absolutamente necessária à decisão e à responsabilidade. Na responsabilidade absoluta, portanto, dois deveres se contradizem e se subordinam: entre economia do sacrifício e sacrifício da economia (referência ao todo outro ou ao dom). Ao dever radical sacrificamos a ética. Toda lei humana é posta em questão, expõe seu segredo diante da irrevogável lei do outro radical. Toda singularidade entra em relação com a absoluta singularidade do todo outro, repetimos a citação: "sobre o modo da obrigação e do dever". O outro absoluto não oferece proteção, corremos aí um risco total.[61]

Enfim, o sacrifício de Abraão, seguindo a leitura derridiana de Kierkegaard, afirma a necessidade paradoxal de se romper com a ética, reconhecendo-a. Este sacrifício ilustra a economia aporética que a obra derridiana, desde o início, quer apontar. Em *Donner la mort* encontramos o acirramento da tensão que este pensamento enfrenta no *tremor* kierkegaardiano: somos arrancados do econômico, do calculável, do comunicável, para pensar o dom. Porém, mais uma vez a intervenção derridiana, ao se apropriar deste tremor, estenderá seu alcance, deslocando-o do terreno mais restrito da decisão

---

[59] *Cf.* DM, p.64
[60] DM, p.64
[61] *Cf.* DM, p.67

responsável, ou melhor, disseminando esta experiência (a da decisão responsável) como a mais cotidiana, aquela que nos acompanha a todo momento e que por isso mesmo, por sua insistência e violência, somos levados a denegar, evitar.[62] Derrida:

> Deste ponto de vista, aquilo que diz *Temor e Tremor* do sacrifício de Isaac é a verdade. Traduzida num relato extraordinário, ela mostra a estrutura mesma do cotidiano. Ela anuncia em seu paradoxo a responsabilidade de cada instante para todo homem e toda mulher. De um golpe, não há mais generalidade ética que não esteja já presa ao paradoxo de Abraão. No momento de cada decisão e na relação a *todo outro como todo outro*, todo outro nos pede a cada instante para nos conduzirmos como cavaleiros da fé.[63]

Ainda em relação ao deslocamento derridiano: o relato do sacrifício de Abraão como narração do paradoxo que habita o conceito de dever ou de responsabilidade, nos põe diante da singularidade absoluta que nele é nomeada como Deus; o gesto de Derrida consiste em lembrar que nenhum transcendente pode ocupar o "lugar", nomear este outro absoluto sob pena de sacrificá-lo: suturando a dissimetria que ele aponta. Como pensamento da margem, da borda, a desconstrução acolhe a radicalidade, a aporia que tanto Patocka quanto Kierkegaard enfrentam, sem nomear nenhum transcendente, o que ainda serviria de guia ou de costa protetora para onde se dirigir e se abrigar. O pensamento da margem não tem costa onde aportar. Este pensamento se impõe uma errância sem fim. Sem indicação de transcendência, a desconstrução aponta que a irredutibilidade da alteridade é encontrada em toda e qualquer experiência, que ela se dá a todo e qualquer momento, na experiência a mais cotidiana. Tremor! O outro é aquilo que, resistindo à apropriação, permite que haja experiência. Esta será sempre fracassada, pois a alteridade nunca se apresenta como tal, ela apenas dissemina. Experiência a mais cotidiana, porque, afirma o desconstrutor, *todo outro é todo outro*. Cito:

> Os simples conceitos de alteridade e de singularidade são constitutivos tanto do conceito de dever quanto do de responsabilidade. Eles consagram *a priori* os conceitos de responsabilidade, de decisão ou de dever ao paradoxo, ao escândalo ou à aporia. O paradoxo, o escândalo ou a aporia não são outros, eles-mesmos,

---

[62] A resposta ao outro radical não se instala tranqüilamente no acolhimento da linguagem, mas dá lugar a uma tensão impossível de ser aplacada. Tensão que a fábula de Ponge sustenta porque, de dentro da linguagem, rompe com ela e expõe seu segredo, assim como o "estar diante da lei" kafkiano expõe a aporia da lei, como o meio-luto expõe a exigência aporética do luto, e como a economia do sacrifício expõe o sacrifício da economia.

[63] DM, p.77

> que o sacrifício**:** exposição do pensamento conceitual ao seu limite, à sua morte e à sua finitude. Desde que eu estou em relação com o outro, com o olhar, a demanda, o amor, a ordem, o apelo do outro, eu sei que não posso responder a isto senão sacrificando a ética, quer dizer aquilo que me obriga a responder também e da mesma maneira, no mesmo instante, a todos os outros. Eu dou a morte, eu perjuro, eu não tenho necessidade de levantar a faca sobre meu filho no cume do Monte Moriah para isso.[64]

A lógica do sacrifício, levada a seu extremo, tudo imola, nada lhe escapa, nenhuma exterioridade está a salvo, nenhum próprio se reserva, nada será indene. Este sacrifício, já o vimos antes, como aquilo que constitui o movimento desconstrutivo - movimento desvinculado de uma vontade, que apenas podemos reconhecer e nele nos engajarmos (a questão da fé na desconstrução é este engajamento) -, dissemina o tremor. Tremor que tem a ver com "a verdade paradoxal de nossa responsabilidade e de nossa relação ao *dar a morte* de cada instante".[65] A cada instante obedecemos a uma economia de dispêndio total, e às pequenas economias que disseminamos diante da impossibilidade de qualquer pedido. Podemos entender o tremor como a tensão de estarmos sempre suspensos numa economia paradoxal de dispêndio total que se dissemina nas infinitas pequenas economias que protegem, postergam, infinitamente, a impossibilidade deste encontro. O econômico treme diante da ameaça do outro, cuja invasão rompe todo ciclo.

Ao se voltar para a alteridade radical, não mais como transcendência, mas como disseminação, Derrida pontua que só posso responder ao outro sacrificando outro. Ainda: "O que se diz da relação de Abraão a Deus se diz de minha relação sem relação ao *todo outro como todo outro*, em particular ao meu próximo ou aos meus que me são tão inacessíveis, secretos e transcendentes quanto Iavhé".[66]

A frase do desconstrutor, *tout autre est tout autre,* todo outro – cada outro – é todo outro - absolutamente outro, traz a dimensão exposta por Kierkegaard para o âmbito do cotidiano. Deslocamento derridiano: a questão da alteridade não se refere mais a um outro transcendente; *a convocação do outro, daquilo que faz tremer está na vida de todo o dia.* Deslocamento que, já assinalamos, ao tratar do luto freudiano, deforma o conceito e lhe promete um alcance para além daquele que anteriormente ele era pensado.

---

[64] Idem, p.68
[65] Idem, p.77
[66] Idem, p.76-77

Deslocar o sacrifício de Abraão para o cotidiano, como resposta a todo e qualquer outro, desloca o alcance do relato de Kierkegaard, ao mesmo tempo em que afasta Derrida do mesmo.[67] O pensador da desconstrução aponta como, ao reconhecer apenas a alteridade de Deus, Kierkegaard faz do religioso "uma suspensão teleológica da ética"[68], guardando uma supremacia de algo que diz respeito a todos. O desconstrutor lembra também a posição de Lévinas que, diferentemente, reconhece a alteridade dos outros, mas, por estar ainda preso ao religioso, acaba transformando este reconhecimento num discurso caritativo. Neste sentido, assinala Derrida, o pensamento de ambos ainda se inscreve em um horizonte de expectativa, de orientação. A alteridade derridiana, como disseminação, pretende apagar toda possibilidade de orientação e expectativa. Ela, portanto, extrema aquilo que tanto Kierkegaard quanto Lévinas adiantaram em suas meditações. Não confundindo ética e religião, não pretendendo também pensar regras para uma ética fundamentada na razão, Derrida não é um desistente, ele persiste numa quase-melancolia, sustentando um luto impossível, disseminando a dimensão da responsabilidade para toda e qualquer decisão, para todo e qualquer gesto, seja o mais corriqueiro, pois estamos sempre diante de alteridades que nos demandam sem cessar: decidir, escolher, compreender, significar, sacrificar, dar a morte.

Neste sentido, Derrida reforça como Kierkegaard, no seu relato, retira toda a possibilidade de Abraão ser tomado como um herói. Abraão não se põe como tal. Ele não reclama, não maldiz, não se justifica, ele não fala e seu silêncio marca o seu lugar, afastado tanto de Deus quanto dos homens. Na sua solidão radical, Abraão, diz Derrida, nos indica que partilhamos com ele aquilo que não se partilha. "O que é um segredo que é segredo de nada e um partilhar que não partilha nada"?[69] Abraão somos todos nós, fazendo nossas escolhas, decidindo, traindo, no tremor, numa solidão absoluta.[70]

[67] Para Derrida, Kierkegaard e Lévinas guardam uma incoerência em seus pensamentos da decisão, da responsabilidade. Estes conceitos, em ambos, diz Derrida, funcionam bem, apenas internamente ao discurso, mas ele alerta que o bom funcionamento de um conceito traz sempre algo que não funciona. Isto porque sua proveniência (de onde vieram estes conceitos) não foi suficientemente problematizada. Para Derrida, uma problematização radical tem a ver com expor o conceito ao abismo, à desorientação, à alteridade radical. Quando isto não é feito, estamos sacrificando o outro para não fazer o sacrifício do sacrifício, o que seria não denegar o abismo.

[68] CAPUTO, J. – *Desconstruction in a nutshell,* p.139.

[69] DM, p.78.

[70] Quanto a esta questão, Derrida está longe de Nietzsche com seu elogio da tragicidade do herói.

A mais alta paixão, para Kierkegaard, é a verdade secreta da fé como responsabilidade absoluta. Esta paixão, que se dirige ao secreto, não pode, por isso mesmo, ser transmitida de uma geração a outra. Ela exige um recomeço infinito; solidão, responsabilidade absoluta. Derrida com o seu: “nunca aprendi a viver, a morrer”, renova tal voto. O secreto, não podendo ser apreendido, não pode ser aprendido: a cada um resta se entregar ao recomeço absoluto (que nenhum passado garante o início), se entregar a este mistério infinitizando-o, sobrevivendo nele.

Porém, indicar a banalidade, a cotidianidade do sacrifício que Kierkegaard relata, para o desconstrutor, não significa querer atenuar a violência que ele suporta e expõe: O *tremor e temor* que este sacrifício anuncia. Ao contrário, Derrida reforça o apontamento Kierkegaardiano de Abraão como um assassino. O filósofo dinamarquês guarda todas as contradições, toda a tensão que este crime abriga; e se Derrida desloca este sacrifício para o âmbito de uma alteridade que não é o deus transcendente de Kierkegaard, *ele quer guardar e mesmo ressaltar o tremor aí descrito como a experiência a partir da qual podemos nos aproximar, e nos perguntar sobre a responsabilidade, a decisão, a fé, lei, violência, crueldade, perdão, etc*. Pois só o terror deste mistério pode nos abrir para um pensamento “ético”, para um pensamento do *estar-com* que não seja sujeitado a uma ordem que camufle a sua soberania particular numa universalidade.

Derrida nos lembra como, em nome da generalidade, nos horrorizamos com o sacrifício de Abraão, terrível no seu afastamento de toda racionalidade, para nos dedicarmos, enquanto sociedade, ao cultivo de inúmeros sacrifícios; aos inúmeros *dar a morte* que nos mantém na ilusão de estarmos-com, coesos e coerentes em torno de um determinado centro organizador:

> Não somente uma tal sociedade participa deste sacrifício incalculável, mas ela o organiza. O bom funcionamento da sua ordem econômica, política, jurídica, o bom funcionamento do seu discurso moral e da sua boa consciência supõe a operação permanente deste sacrifício.[71]

A responsabilidade que nasce de um olhar que não vejo, de uma dissimetria absoluta, me implica, na minha singularidade, na minha solidão. Ela é pensada a partir de uma heteronomia, de uma convocação de um outro que não vejo e que permanece sempre outro para mim. Assim, como Kierkegaard, a

---

[71] DM, p.82-83

desconstrução se afasta radicalmente da responsabilidade ética kantiana, que a entende a partir da autonomia de um eu que pode decidir a partir das leis puras da razão.

O logro tranqüilizador da autonomia perpetua e repete o *conhece-te a ti mesmo* que inaugura a filosofia. Nesta fórmula, se inscreve a denegação de um segredo, daquilo que é incomensurável ao saber, ao conhecimento, à objetividade. Para Kierkegaard, a "interioridade subjetiva" se subtrai a toda relação de saber do tipo sujeito/objeto,[72] e ainda, "Um segredo não pertence, ele não está nunca acordado a um em-si".[73]

Afastando-se da filosofia, a desconstrução não se apóia na religião. Seria possível pensar a desconstrução, com sua requisição de engajamento, de fé, como uma religião sem Deus? Uma religião na qual não há o retorno ao pai e não há nenhuma possibilidade de restituição, de cálculo, de negociação, nem neste nem em outro mundo, nem nesta nem em outra vida? Na qual, enfim, diz Derrida, o dom não caia no cálculo, pois este "destrói imediatamente, como de dentro, o valor daquilo mesmo que é dado?"[74]

Concluímos, com *Donner la mort*, que a desconstrução reconhece não um determinado sacrifício, mas a inevitabilidade do sacrifício que nos implica nela (nesta inevitabilidade), numa responsabilidade absoluta. A morte é constitutiva de toda e qualquer experiência. O pensamento desorientado da desconstrução vê o dar a morte em tudo: em cada decisão tomada, em cada eleição. Há uma morte em escolher isto e não aquilo, assim como há uma morte em cada decisão tomada. A alteridade nos instiga a responder e, assim, a dar a morte. Toda aproximação do outro é uma aproximação que dá a morte, e é esta responsabilidade que Derrida quer pensar; este é o tremor que jaz na nossa experiência mais cotidiana e que diz respeito ao que já se encontra assimilado, com sentido, pertencendo ao que já assinalamos diversas vezes como a economia da casa, do administrável, do calculável, do que não é estranho. Porém, quando nos dirigimos ao singular, já não podemos ficar restritos ao âmbito do familiar. Por exemplo, quando queremos fazer justiça a Derrida, precisamos - numa obediência incondicional ao desejo de fazer justiça -, abrir mão de tudo que nos garante dentro do nosso pequeno círculo

[72] *Cf.* DM, p.88
[73] DM, p.88
[74] Idem, p.104

do econômico e nos expomos à alteridade que nos chama. A este chamado, responderemos com mais uma morte dada. Toda apropriação é morte dada no sentido de que é fazer sentido, encerrar num determinado contexto, fazer funcionar de um determinado modo.

6
Conclusão - A título de conclusão: desconstrução e invenção

Desde o primeiro contato com o pensamento de Jacques Derrida experimenta-se com um certo temor a estranheza de sua escritura. Ao mesmo tempo em que se percebe a sinuosidade dos caminhos que ela abre - o evitamento de soluções rápidas para as questões que se desdobram na sua meditação profusa, a abordagem que preserva em relação a um tema, seu poder de instigação que não cede ao desejo de domesticação do mesmo -, convive-se com uma clareza e simplicidade extrema quanto àquilo que move o pensar.

Para fechar este percurso sobre a sua obra, optei por não apresentar uma conclusão, mas por insistir ainda num último tema que atesta o fato de que, na desconstrução, *complexidade e simplicidade não se excluem, não se opõem*. Este tema é o da invenção como invenção do impossível.

Em "*Psyché – inventions de l'autre.*"[1], Derrida afirma que um desejo de invenção persegue o pensamento contemporâneo. A compreensão deste desejo começa pela compreensão do que guarda a idéia de invenção, que é destacada em detrimento da idéia de imaginação, criação, produção. Abordando este conceito segundo a lógica que caracteriza o seu pensamento, Derrida põe em risco a noção de invenção, abrindo-a para um horizonte que não mais se prende ao horizonte das possibilidades e cálculos que nela pressupomos, mas exigindo-a a partir de um *desejo de impossível*, de invenção daquilo, que como impossível, não pode ser inventado. Tarefa da desconstrução, que, insisto, não pretende resolver as tensões e aporias com que o pensamento sempre se defronta, mas, ao contrário, vê na intensificação e no acolhimento da tensão a chance de abertura para o inesperado, para o desarmamento de posturas há muito cristalizadas. Cito:

> .... em que um movimento de desconstrução, longe de se limitar às formas negativas ou destruturantes que lhe emprestamos freqüentemente com ingenuidade, pode ele ser inventivo nele mesmo? Ou ao menos o sinal de uma inventividade em obra num campo socio-histórico? E enfim como uma

[1] Derrida, Jacques. "*Psyché –* I*nventions de l'autre*" *In* : *Psiché – Inventions de l'autre*. Paris: *Éditions Galilée*, 1987, 1998. Doravante referido como PSY I..

> desconstrução do conceito mesmo de invenção, através de toda a riqueza complexa e organizada de sua rede semântica, pode ela ainda inventar? Inventar mais além do conceito e da linguagem mesma da invenção, de sua retórica e de sua axiomática?[2]

O que significa este reiventar que se reivindica contemporaneamente? Por que inventar e não imaginar, produzir ou criar? Inventar, que não é criar a partir do nada, que não é dar existência a algo, mas *descobrir pela primeira vez:*

> Ela [a invenção] descobre pela primeira vez, ela desvela aquilo que já se achava aí, ou produz aquilo que, enquanto *tekhnè*, não se achava aí mas não é também criada, no sentido forte da palavra, somente agenciada a partir de uma reserva de elementos existentes e disponíveis, numa configuração dada. Esta configuração, esta totalidade ordenada que torna possível uma invenção e sua legitimação, põe todos os problemas que vocês sabem, a chamemos, totalidade cultural, *Weltanschauung*, época, *épistémè*, paradigma....[3]

Toda invenção, como desvelamento ou produção de *uma primeira vez*, deve perturbar, romper, desprezar, o instituído, o estatuído, pois, sem isso, não seria uma invenção; contudo, por outro lado, não há invenção sem instituição, sem estatuto. Como diz Derrida, tudo aquilo que é inventado implica tanto uma *primeira vez* como *todas as vezes.* Seja uma máquina, um dispositivo técnico ou um poema, a primeira vez implica todas as outras vezes, pois ela *já* traz a exigência, a necessidade de repetição - a invenção inaugura e instala, disponibilizando um poder que se abre para todos. Mais ainda, uma invenção como um *descobrir pela primeira* vez também precisa ser única, e, por isso, sua primeira vez é também a sua última vez, restando a repetição.

Assim, o que quer que inventemos, uma máquina ou um poema, implica tanto num acontecimento inaugural quanto numa iterabilidade: "Inventar é produzir a iterabilidade e a máquina de reproduzir, a simulação e o simulacro."[4] Podemos pensar para além desta lógica? O que poderia romper esta repetição?

Segundo Derrida, a invenção que se dá tanto na pré-modernidade não industrial - *invenção desveladora*, "descoberta desveladora daquilo que já se achava lá (existência ou verdade)"[5], como na modernidade industrial reprodutiva, *invenção produtiva*, dispositivo maquínico capaz de uma certa independência auto

---

[2] PSYI, pp. 33-34
[3] PSY I, p.35/6
[4] PSY I, p.47
[5] PSY I, p.42

reprodutiva[6], é invenção do *mesmo.* Ambas são programáticas, pertencem e perpetuam uma economia que, por mais que acolha o aleatório, ainda se encerra na ordem do calculável. Em ambas, o gesto inovador precisa ser capturado por uma máquina de reprodução, de instituição, que ao se instaurar *apaga as marcas de sua construção*. Há uma indecidibilidade entre elas, já que ambas fazem parte do processo do *mesmo.* Derrida conclui: é delas que estamos cansados. Já programamos tanto que estamos cansados. Na invenção do mesmo, a única que conhecemos, não há surpresa absoluta. Coloca-se, então, como reivindicação da atualidade, o desejo de uma outra invenção: invenção do impossível. É por esta que esperamos e ansiamos. Mas, pergunta Derrida: "Invenção do impossível, por isso impossível seria ainda invenção?" Mas não se vai ao encontro da invenção, lembra Derrida, pois, deste modo, estaríamos ainda encerrados na lógica do programa, do cálculo. A invenção é que vem; podemos apenas acolhê-la. É ela que a desconstrução possibilita:

> E, porque, este desejo de invenção, que vai até, ao ponto de, sonhar inventar um novo desejo, permanece contemporâneo, certo, de uma experiência de fadiga, de esgotamento, de exaustão, mas acompanha, também, um desejo de desconstrução, indo até levantar a *aparente contradição* que poderia haver entre desconstrução e invenção.[7]

Não aceitando esta contradição, a desconstrução, como invenção, e não mais como criação, imaginação, produção, interpretação, instala o impossível como aquilo que sustenta e singulariza o desejo em nossos dias. Diz Derrida: "O impossível de que muitas vezes falo não é o utópico, ao contrário, dá o movimento mesmo ao desejo, à ação e à decisão, sendo a figura mesma do real. Ele tem sua solidez, proximidade, urgência".[8]

Mas, afinal, o que se pode dizer desta invenção que vem do *impossível*; o que interessa nela, para além do poema ou da máquina, que uma invenção desveladora ou produtora traz? A invenção como invenção do *outro*, do *impossível, não nos traz nada, pois isto seria ainda o possível*, ela apenas acolhe e exibe num gesto paradoxal, "que consiste em desafiar e exibir a estrutura precária de suas regras: respeitando-as pela marca de respeito que ela inventa".[9] Gesto

---

[6] cf, PSY I, p.42
[7] PSY I, p.35. Grifo meu.
[8] DERRIDA, J. – *Papel-máquina*, traduzido por Evando Nascimento.. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p.325.
[9] PSY I, p.59.

perverso, diz Derrida, a respeito de "*Fable*" de Francis Ponge, em torno da qual toda a discussão sobre a invenção se dá em *Psyché – inventions de l'autre*. Expor as suas própria regras, superando-as, e não expondo apenas os efeitos que tais regras engendram e articulam, é expor o que não pareceria possível, é lidar com o possível assim como com o impossível - o gesto duplo da desconstrução que sempre se faz com as duas mãos: uma que propõe, impõe e constrói, e outra que, ao mesmo tempo, de um modo desconcertante, denuncia aquilo que faz.

Voltada para o impossível, a invenção surpreende no construir, no desvelar, no produzir, no interpretar para além de todo efeito suplementar (poema ou máquina) que desencadeia. Movimento suspensivo que interrompe o processo do mesmo: apropriação infinita dos suplementos que se disponibilizam sempre dentro da ordem do calculável, do possível**.** É a este movimento suspensivo que *Fable* nos expõe, movimento de abertura ao impossível porque nele a invenção, ao inaugurar e oferecer um dispositivo textual, fala dela mesma como um começo, reflete sobre ela mesma, como diz Derrida, numa estrutura reflexiva que não somente "não produz coincidência de si ou presença a si, mas projeta melhor o advento de si do 'falar' ou do 'escrever' como outro, quer dizer como rastro".[10] Eis a fábula de Ponge:

FABLE

Par le mot par commence donc ce texte,
dont la première ligne dit la vérité,
mais ce tain sous l'une et l'autre
Peut-il être toléré?
Cher lecteur déjà tu juges
Là de nos difficultés...

(APRÉS sept ans de malheurs
Elle brisa son miroir).

Pela palavra pela começa então este texto,
Cuja primeira linha diz a verdade,

[10] PSY I, p. 52.

Mas este aço sob uma e outra
Pode ele ser tolerado?
Caro leitor você já julga por aí
As nossas dificuldades ...

(DEPOIS de sete anos de infelicidade
ela quebrou seu espelho)

*

O estranhamento que o poema provoca resulta da atualização de uma cena da qual é difícil desembaraçar-se. *Fable* instala o espelho, faz-nos ver o espelho, impede a transparência celebrada na repetição. *Instaura uma cena de luto impossível, um não poder fazer o luto da origem que ela mesma cria*. Gesto que, ao falar de seu começo no momento onde ele se dá, acolhe a confusão, a indecidibilidade, pois *Fable* é um performativo que se surpreende como tal, e narrando-se a si mesma, suspende a barreira entre performativo (produzir, instituir) e constativo (descobrir, desvelar, dizer o que é), volta-se para o impossível, ao estabelecer-se num registro que desarruma as oposições, insubordinando-se àquilo que as separa e organiza.

O desejo de invenção de impossível, de acolhimento e abertura para a indecidibilidade que escapa a todo cálculo que a invenção do mesmo produz, é a marca do pensamento derridiano. Termino afirmando, mais uma vez, que, na desconstrução, a sustentação da "origem" sempre dividida entre inauguração e repetição é o que pode nos trazer alguma possibilidade de pensar uma ética que não se comprometa logo de saída com a lógica que o cálculo desenha. Abordar temas éticos a partir de uma abertura para o impossível permite a proposta de um *para além* de qualquer horizonte que todo humanismo instaura. Nas palavras de Caputo:

> O 'impossível' não é uma simples contradição lógica, como x e não-x; mas uma tensão, a paralisia, a aporia, de ter de forçar contra e além dos limites do horizonte, *passage à frontières.* Desejar o impossível é forçar contra os constrangimentos do previsível e do possível, para abrir o horizonte de possibilidade para o que não pode ser previsível ou vaticinado.[11]

[11] CAPUTO, J. *Deconstruction in a Nutshell,* p.133/4.

É, portanto, voltado para o impossível que se desdobra o pensamento derridiano sobre *crueldade, lei*, *justiça, perdão, amizade, hospitalidade*, temas que esta tese não desenvolve, pois apenas pretende indicar a postura a partir da qual eles devem ser retomados.

7
Bibliografia

ABRAHAM, N., TOROK, M. **A Casca e o Núcleo**, tradução de Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

AGAMBEN, G. **Stanze**, tradução do italiano por Yves Hersant. Paris: Éditions Payot &Rivages our l'édition de poche, 1998.

ALLOUCH, J. **Erótica do Luto. No tempo da morte seca**, tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

AUSTIN, J.L. **Quando Dizer é Fazer – palavras e ação**. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BENNINGTON, Geoffrey. – **Desconstrução e Ética e Entrevista com Geoffrey Bennington** in *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida.* Org. Paulo Cesar Duque- Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2004.

______, **Jacques Derrida**. Juntamente com Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1996.

CAPUTO, John. - **Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.

CARVALHO, Luis Fernando Medeiros - **Literatura e Promessa. Figuração e paradoxo na literatura brasileira contemporânea**. Niterói: EdUFF, 2002.

DASTUR, Françoise - **A Morte. Ensaio sobre a finitude**, tradução de Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge. Zahar Ed., 1997

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1988, 7ª ed.

DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**, tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

______, **A farmácia de Platão**, tradução de Rogério da Costa. São Paulo:Iluminuras, 1997.

______, **Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum**. Paris: Éditions Galilée/Le Monde, 2005.

______, **A Religião**. Seminário de Capri dirigido juntamente com Gianni Vattimo, tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'água Editores, 1997.

______, **A Voz e o Fenômeno**, tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

______, **Chaque fois unique, la fin de monde**. Paris: Galilée, 2003.

______, **De que amanhã... Diálogo**. Juntamente com Elisabeth Roudinesco, tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

______, **D'un ton apocalyptique adopté naguère em philosophie**. Paris: Galilée, 1983-2005.

______, **Éperons. Les styles de Nietzsche**. Paris: Flammarion, 1978.

______, **Espectros de Marx**, tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

______, **Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade,** tradução de Antonio Romane Nogueira, Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001.

______, **Force de Loi**. Le "fondement mystique de l'autorité". Paris: Galilée, 1994.

______, **Glas**. Paris: Galilée, 1974.

______, **Gramatologia**, tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

______, **Khôra,** tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995.

______, **La Carte Postale**. Paris: Flammarion, 1980.

______, **L'écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967.

______, **L'Éthique du Don. Jacques Derrida et la pensée du don**. Colloque de Royaumont décembre 1990. *Donner la Mort.* Paris: Métailié-Transition, 1992.

______, **La Faculté de Juger**. Derrida e outros. Colloque de Cerisy. Paris: Éditions de Minuit, 1985.

______, **Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine**. Paris: Galilée, 1996.

______, **Limited Inc**. Tradução: Constança Marcondes César. Campinas SP: Papirus, 1991.

______, **Margens da Filosofia,** tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: RÉS-Editora.

______, **Mal de Arquivo. Uma Impressão freudiana**, tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

______, **Mémoires pour Paul de Man**. Paris: Galilée, 1988.

______, **Of Grammatology**. Traduzido para o inglês e prefaciado por Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

______, **Paixões**, tradução de Lóris Z. Machado. São Paulo: Papirus, 1995.

______, **Papel-Máquina**, tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

______, **Parages**. Paris: Galilée, 1986-2003.

______, **Points de suspension**. *Entretien.* Paris: Galilée, 1992.

______, **Posições**, tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

______, **Pour l'amour de Lacan**. In *Lacan avec les philosophes.* Paris: Albin Michel, 1991.

______, **Psyché. Inventions de l'autre**. Tomo I. Paris: Galilée, 1987-1998.

______, **Psyché. Inventions de l'autre**. Tomo II. Pris: Galilée, 1987-2003.

______, **Résistances de la Psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996.

______, **Salvo o Nome**, tradução de Nícia adan Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995.

______, **Sur Parole**. *Instantanés philosophique.* Paris: Éditions de l'Aube, 1999.

______, **Torres de Babel**, tradução de Junia Barreto. Belo-Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Alteridade, Violência e justiça: trilhas da desconstrução**. In *Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida*. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo:Loyola, 2004

______, **Heidegger, Hegel e a questão do sujeito**. In *O que nos faz Pensar,* n.10, v.1, Rio de Janeiro: publicação do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, 1996.

______, **Derrida e a escritura**. In: *Às Margens a propósito de* Derrida. org Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

______, **Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo** In: *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. Org por Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

EVANDO, Nascimento. **Derrida e a Literatura. "Notas" de Literatura e Filosofia nos textos da Desconstrução**. Niterói: EdUFF, 1999.

______, **Jacques Derrida. Pensar a desconstrução**. Org por Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

______, **Em torno de Jacques Derrida**. org. juntamente com Paula Glenadel. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

FÉDIDA, Pierre. **Depressão,** tradução de Martha Gambini. São Paulo: Editora Escuta, 1999.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. vol.XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

______, **Carta 52**. vol.I. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

______, **Interpretação dos Sonhos**. vol.VII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

______, **Luto e melancolia**. vol.XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

______, **Projeto para uma psicologia científica**. vol.I. Rio de Janeiro: Imago,1980.

______, **Sobre a transitoriedade**. vol.XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à Metapsicologia Freudiana I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

GRENHA, Tatiana. **Derrida e La Question la Plus Fatale.** In: *Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida*. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo:Loyola, 2004.

J.LAPLANCHE/J.-B. PONTALIS. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1986. 9ª Edição.

KIERKEGAARD, Sören. In: **Os Pensadores**, tradução de Maria José Marinho. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas.** Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio; São Paulo: Ed Loyola, 2006.

______, **O Adeus da Desconstrução: Alteridade, Rastro e Acolhimento.** In: *Às Margens a propósito de* Derrida. org Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002

KOFMAN, Sarah. **Lectures de Derrida**. Paris: Éditions Galilée, 1984.

______, **Nietzsche et la métaphore**. Paris: Galilée, 1983.

KRELL, David Farrell. **The Purest of Bastard**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

LANDA, Fabio. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise**. *De Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok.* São Paulo: Editora UNESP: FAPESP, 1999.

MD MAGNO. **Estética da Psicanálise**. *Introdução.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

______, **Pedagogia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.

______, **Velut Luna**. Rio de Janeiro: Novamente editora, 2000.

______, **A Natureza do Vínculo**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994.

MAJORS, René. **Lacan com Derrida. Análise desistencial**, tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

______, **Depuis Lacan***:* ____. In: *Lacan avec les philosophes.* Paris: Albin Michel, 1991.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação.** São Paulo: Cortez Editora,2000. 3ed.rev.e ampl.

MOREIRA, Ana Cleide Guedes. **Clínica da Melancolia**. São Paulo: Escuta/Edufpa, 2002.

NASIO, J.-D. **O livro da Dor e do Amor**, tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

NEF, Frédéric. **A Linguagem - uma abordagem filosófica**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal Prelúdios a uma Filosofia do Futuro**, tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

______, **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral**, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova cultural, 1983.

NIGRO, Rachel. **O Direito da Desconstrução.** In: *Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida*. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo:Loyola, 2004.

PERES, Urânia Tourinho. **Dúvida melancólica, Dívida Melancólica, vida Melancólica**. In *Melancolia.* Org. Urânia tourinho Peres. São Paulo: Editora Escuta, 1996.

RAMOND, Charles. **Le vocabulaire de Derrida**. Ellipses Éditions Marketing S.A., 2001.

ROUDINESCO, Elisabeth, e PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**, tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

______, **Por que a psicanálise?** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

SARAMAGO, Ligia. **Hermenêutica e Desconstrução: por uma Ética da leitura.** In: *Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida*. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo:Loyola, 2004.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.